

מקראות

פרשת יתרו

יואל בן-נון

שאול ברוכי



אלון שבות, ה'תשע"ד

מותר להעתיק ולהוריד לכל מטרה לימודית אך לא למטרה מסחרית

המפות והתמונות עדיין בשלבי עריכה,

ויעלו לאתר בהקדם האפשרי.

על אודות 'מקראות'

התחדשות לימוד התנ"ך בימינו היא חלק מהנס התנ"כי המופלא של קיבוץ גלויות ושיבת ציון, יחד עם התחדשות לשון התנ"ך בארץ התנ"ך.

זכיתי לקחת חלק במפעל התנ"ך הארצישראלי בחידוש לימוד התנ"ך בישיבות – "אין תורה כתורת ארץ ישראל" (בראשית רבה פרשה ט"ז, ז) – הן בחידושי תורה אשר חנן ה' אותי, הן בפרסומי מאמרים וספרים – "ועל פתחינו כל מגדים, חדשים גם ישנים" (שיר השירים ז', יד), והן בהעמדת תלמידים הרבה.

ועדיין יש צורך תורני ורוחני עמוק במפעל פרשני חדש לתורה, ברמה אחרת מזו המוכרת כיום – מעין 'מקראות גדולות' במהדורה מודרנית ורב תחומית. ראשית מעשה, פרשת 'יתרו', ובכללה מעמד הר סיני ועשרת הדברות, שעולה כעת לאתר 'מקראות', לאחר מאמץ רב שנים – בעזרת ה' אקווה להשלים במהרה את פרשת 'משפטים', ואז יצא בדפוס כרך 'יתרו-משפטים', ויציב אבן דרך למפעל 'מקראות'.

אין כאן יומרה להקיף את הכל – 'מקראות' איננו עוסק בפרשנות בדרכי הנסתר והרמז, קבלה וחסידות, פילוסופיה והגות, הלכה למעשה ואקטואליה – אלא בפרשנות היסודית, פשט ומדרש, לשון וריאליה, סדר ומבנה ומשמעות – הבסיס המוצק הראשוני, לכל עיון אחר.

מפעל 'מקראות' אמור לתת לציבור הלומדים המגוון, למורים ולתלמידים, למתפללי בתי הכנסת לסוגיהם, וגם ללמדנים מובהקים כלים חדשים לעיון בתורה, מכמה כיוונים:

א. מדרשי חז"ל ופרשנים (בעיקר ראשונים), ערוכים לפי נושאים, ומקבילות ;

ים גדול של מדרשים ופרשנים, רובם בהוצאות חדשות, מהודרות ומאירות עיניים, משתרע לעיני הלומדים כ'מים שאין להם סוף', עד שאפילו למדנים מתקשים למצוא נתיב במרחבי העושר של 'תורה שלמה'. מטרת 'מקראות' להציב ולסדר מקורות ידועים יותר ופחות, לפי נושאים מסודרים תואמים לסדר התורה, ובכלל זה, מדרשים מקבילים על ההבדלים המעניינים ביניהם. המעיין יכול לבחור נושא בפרשה, ולקבל מבחר מסודר של מדרשים ופרשנים ערוך ומותאם ללימוד עם ילדים ותלמידים. עריכת הנושאים מתאימה גם למתחילים בלימוד, וגם ליודעי חן ולמדנים מובהקים, שיוכלו למצוא חידוש במדרש או בפרשן, שקרא את הפסוקים באופן קצת שונה מן הידוע והמוכר.

הרב שאול ברוכי, שלימד בישיבה בעין צורים, חֵבֵר אלי למלאכה זו, והפליא לעשות בה, כמי שבקי ושוחה ב'מים שאין להם סוף', ויודע 'תורה שלמה' (שהוציא הרב מנחם מנדל כשר ב-42 כרכים) על בוריה.

ב. לשון המקרא, ועיון במסורה ובפיסוק טעמים;

מאז פירושי רש"י, ראב"ע ורד"ק, התמעט העיסוק של פרשנות התורה בשאלות הלשון, ובשאלות המסורה

והטעמים הוא מצומצם ומוגבל לידענים מעטים. רוב הלומדים גם נרתעים מתחומים אלה עד כדי כך, שרזי הקבלה והנסתר נחשבים ידועים ומובנים, ורזי הלשון נעולים ונסתרים, ממש 'עולם הפוך'. מאידך, השיבה אל הלשון העברית בימינו פתחה את השערים הנעולים, מרמת הדיבור עד רמת העיון המחקרי, אלא שחובתנו להיות קשובים לפערים העמוקים בין לשון המקרא, לבין לשון הדיבור שבפינו, והם עלולים לבלבל לפעמים דווקא דוברי עברית.

אין כל ספק, שרש"י היה כותב בימינו פירוש חדש לפי "הפשטות המתחדשים בכל יום" (כפי שהעיד בשמו נכדו הרשב"ם, בפירושו ל"אלה תלדות יעקב", בראשית ל"ז, ב), ובייחוד אל מול מרחבי הלשון העברית המתחדשים בימינו, ואף שאין אדם בדורנו, שיכול לכתוב מה שהיה רש"י כותב בימינו, אין גם פטור מלעסוק במלאכת מחשבת זו, כל אחד כפי כוחו.

כאן נעזרתי רבות בפרקי מקרא ולשון שלימדני אבי מורי, ד"ר יחיאל בן-נון ז"ל, ובחברים חשובים לדרך לימוד התנ"ך בימינו – פרופ' יוסף עופר, ד"ר חנוך גמליאל, וחנן אריאל (שהביא פרות יפים וטובים מחוקרי הלשון העברית שבזמננו).

הרב מרדכי ברויאר ז"ל פתח שערים נעולים במחקר המסורה והטעמים (עוד לפני שפרץ דרכים חדשות מול מחקר המקרא). בעקבותיו הלך מיכאל פרלמן ז"ל¹ (מקיבוץ יבנה), שרטט את פיסוק הטעמים במו ידיו, בשנים רבות של עמל (כפי שראיתי בעיני). אחרי התלבטויות רבות חזרנו וגאלנו את שיטתו, לכבודו ולזכרו, מן החוברות (שיצאו בהוצאת 'זמרת' של הקיבוץ הדתי), אשר כה מעטים המעיינים בהם. שרטטנו מחדש בצבעים², גם בקובץ דיגיטלי. מורים רבים ותלמידים יוכלו כעת לקרוא, ולהתחיל להבין פיסוק טעמים, על חשיבותו הפרשנית העצומה. הוספנו כמה הערות מהקדמתו של מיכאל פרלמן לספר שמות, הערות שיש להן נגיעה לפרשת יתרו, וגם זה פתח ללימוד.

ג. סדר פרשיות, ומבנה;

המבט הכללי על פרשיות התורה ועל פרקי המקרא בכלל הוא מהחידושים החשובים ביותר של תקופתנו, והוא מחלץ אותנו מלעסוק רק בפרטים קטנים. כפי שלמדנו מכתבי הרב קוק, גם העיסוק בפרטים מקבל הארה מחודשת מן המבטים הכלליים המרוממים את ההכרה ואת התודעה למרחבי אין קץ של בורא עולמים ונותן התורה – פתיחת מרחבי היקום בפני ההתבוננות של הפיזיקה המודרנית, בנפלאות התגליות שזיכה אותנו בורא עולם בימינו, מחייבים אותנו להתבוננות מקבילה במרחבי הרוח, ובכלל זה, במרחבי התורה ופירושה.

לא פחות חשוב הוא המבט הכללי הספרותי –

אל מול הנטייה הביקורתית לפרק ולפורר את המקרא, ובייחוד את התורה, אנו מציבים את ההיגיון של המבנים, שמראים במבט כללי את ההיגיון האחדותי. דרך זו חשובה יותר מכל עימות ישיר. בכל העולם כבר תופסת הגישה הספרותית בחקר המקרא מקום נכבד, גם כאלטרנטיבה לגישה הביקורתית הישנה.

1. הערת שאול ברוכי: ר' מיכאל (מקל) פרלמן, השקיע במסירות רבה את כל מרצו ללימוד טעמי המקרא ולהנחלתם לציבור, וכמו הנביאים הקנאים לשם הוא קינא לטעם, לדגש ולכל מתג. ר' מיכאל נטע בי כקורא צעיר בתורה, בקפדנות ובחן, יסודות נאמנים של קריאה מדויקת.

2. נריה קליין עשה את העבודה בהתייעצות עם פרופ' יוסף עופר.

ד. רקע מדעי, היסטורי, גיאוגרפי וארכיאולוגי;

הרמב"ן, משעלה לארץ ישראל לפני 750 שנה, הוסיף פרקים חשובים בפירושו לתורה³, וביניהם (כדרכו של רמב"ן) גם עיסוק בשאלות גיאוגרפיות ובהשלכות הפרשניות שלהן. מעשהו הראשון של רמב"ן בהגיעו לעכו, היה עיון במטבע יהודי עתיק מ'ירושלים הקדושה'. הרמב"ן פענח הכתוב עליו בעזרת שומרונים שידע לקרוא כתב עברי עתיק, מיהר לשקול במאזנים, והסיק מיד מסקנות הלכתיות (בוויכוח הגדול מול רש"י על משקל השקל – רש"י צדק, ראו פירוש רמב"ן לתורה, מהדורת הרב שעוועל, סוף כרך ב').

אם רש"י היה כותב פירוש חדש לתורה לאור התחדשות הלשון העברית בימינו – הרמב"ן היה מקים אקדמיה תורנית ללימוד ההיסטוריה, הגיאוגרפיה והארכיאולוגיה, יחד עם מדעים אחרים, כדי להפיק מהם כל שאפשר להעמקת העיון בתורה ובמקרא. ושוב, אין מי שיכול לכתוב מה שהיה הרמב"ן כותב, אך אין פטור מלעסוק בכך במלוא הכוח, במה שה' חונן דעת, כחלק מעבודת ה' המיוחדת בארץ ישראל המתחדשת עם שיבת ציון.

ה. פרשנות חדשה, לפי העיקרון שניסח רשב"ם על 'הפשטות המתחדשים בכל יום';

מדוע מתחדשות הבנות מחודשות בפשט התורה, בכל יום ובכל דור ?

איך ייתכן, שרש"י לא היו בידיו בתחילה כל "הפשטות המתחדשים" שעליהם הודה לנכדו רשב"ם, ש"אילו היה לו פנאי" היה כותב פירוש חדש לתורה ?

שאלה זו שואלים רבים 'משלומי אמוני ישראל' בימינו על "הפשטות המתחדשים" בימינו, ושתי תשובות בדבר –

1) הגילויים החדשים שמזכה בהם בורא העולם ונותן התורה את בני הדורות האלה בכל תחומי המדע והחכמה, כפי שהוסבר לעיל.

2) שאלות חדשות ששואלים אנשים בכל דור מעוררות תשובות חדשות, ואם אין 'שלומי אמונים' עוסקים בכך, נכנסים אחרים לתחום, ולעיתים קרובות מרחיקים לבבות של צעירים מאמונת התורה על ידי תשובות מרחיקות. לכן, אסור להרפות מלהעמיק ולהבין בתורת ה' בכל הכוחות, ובכל הכלים, שה' נותן, ואני מתפלל בכניסתי לבית המדרש (כתפילת רבי נחונייה בן הקנה) "שלא תארע תקלה על ידי", כדי שנזכה כולנו "לתת הודיה על חלקנו", ולראות ישועות ונפלאות מאת ה' – בחיים, ובתורה.

יואל בן-נון

אלון שבות

עם תחילת הקריאה בספר 'שמות', התשע"ד

3. כמו שהראו פרופ' יוסף עופר וד"ר יהונתן יעקבס בהרחבה, בספרם – 'תוספות רמב"ן לפירושו לתורה, שנכתבו בארץ ישראל', ירושלים תשע"ג.

כותבי 'מקראות'

הרב ד"ר יואל בן-נון – יוזם 'מקראות' לפירוש התורה; בוגר ישיבת מרכז הרב, ממייסדי ישיבת הר-עציון ומכללת הרצוג, ממחוללי בית המדרש לתנ"ך, ראש ישיבת הקיבוץ הדתי בעין צורים (6 שנים), ד"ר למחשבת ישראל (המקור הכפול במשנת הראי"ה קוק) מהאוניברסיטה העברית בירושלים, כותב בתנ"ך, היסטוריה, הלכה ומחשבה.

הרב שאול ברוכי – רב ביישוב ניצן, עובד ומתנדב בארגון רבני צהר, בוגר ישיבת הקיבוץ הדתי בעין צורים, חוקר מקורות חז"ל.

נריה קליין מאלון שבות ערך בדיוק ובהקפדה; שמעון בן-שחר מקדומים סידר יפה ועימד.

ועדה מלווה

חברי הוועדה המלווה את 'מקראות', רובם צמחו בבית המדרש לתנ"ך (מושג מופשט) בישיבת הר עציון ובמכללת הרצוג, או קשורים אליו – הם קראו את הכל, סייעו בחומרים ובעצה, והעירו הערות חשובות, קטנות וגדולות – בזכותם הגענו במאמץ ממושך אל ראשית ההופעה לציבור, בשלב זה במהדורה דיגיטלית של פרשת 'יתרו' (תוך שאנו עמלים על פרשת 'משפטים').

חברי הוועדה המלווה הם:

הרב יעקב מדרן, ראש ישיבת הר-עציון, מראשי בית המדרש לתנ"ך בדורנו.

הרב יובל שרלו, מבוגרי בית המדרש לתנ"ך בישיבת הר-עציון, ומראשי המדברים בהוראת התנ"ך בדורנו; ראש ישיבת ההסדר פתח-תקוה/ברעננה.

פרופ' יוסף עופר, ראש המחלקה לתנ"ך באוניברסיטת בר-אילן, מרצה (במכללת הרצוג ובאוניברסיטת בר-אילן) לתנ"ך – לשון, מסורה ומקרא, עורך כתבי מסורה ומקרא של הרב מרדכי ברויאר ז"ל.

ד"ר יונתן גרוסמן, מרצה לתנ"ך (במבט פרשני-ספרותי) במכללת הרצוג ובאוניברסיטת בר-אילן.

ד"ר יהונתן יעקבס, מרצה לפרשנות תנ"ך במכללת הרצוג ובאוניברסיטת בר-אילן.

ד"ר חגי משגב, מרצה למקרא והיסטוריה במכללת הרצוג, במכללת גבעת וושינגטון, ובאוניברסיטה העברית בירושלים, חוקר כתובות עתיקות (אפיגרפיה).

ד"ר חנוך גמליאל, ראש החוג ללשון עברית במכללה האקדמית הרצוג (חוקר לשונו של רש"י, באוניברסיטה העברית בירושלים).

חנוך אריאל, חוקר במפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית, בוגר ישיבת ההסדר בירוחם ותלמיד מחקר בחוג ללשון עברית באוניברסיטה העברית בירושלים.

הרב פרופ' יצחק קראוס, נשיא המכללה האקדמית הרצוג, מרצה למחשבת ישראל והגות חסידית (חב"ד).

הרב ד"ר יהושע רייס, ראש החוג לתנ"ך במכללה האקדמית הרצוג, וסגן נשיא המכללה.

תומכי 'מקראות'

תודה מקרב לב לכל התומכים אשר נתנו אָמון בי ובמפעל זה עוד לפני שראו פרי – בזכות תמיכתם הגענו בחסדי ה' אל ראשית הביכורים, ובזכותם יבוא גם קציר ואסיף.
יתן ה' את הברכה בתפילותיכם, בלימודכם, ובכל מעשי ידיכם.

משפחת ליברמן – ירושלים

משפחת בדנר – רעננה

משפחת סטול – טינק, ניו ג'רסי

משפחת נובצקי – טינק, ניו ג'רסי

משפחת קושיצקי – טורונטו

משפחת פרידלר – אלון שבות

משפחת שור – אלון שבות

משפחת יסלזון - ציריך

סיוע גדול וחשוב קיבלתי מיואל וייס (ישיבת הר עציון), שהשקיע מאמצים לארגון התמיכה, ובכלל זה גיוס תומך, שנשאר בעילום שם.

פנייה לתומכים נוספים:

מי שירצה לתמוך בהמשך בנייתו של מפעל 'מקראות', מוזמן בזה להשתתף על ידי משלוח תרומה ייעודית לישיבת הר-עציון (אלון שבות ד.ג. 90433) ולציין בפירוש – עבור פרויקט 'מקראות'.

הנחיות ללומד ולמעין

'מקראות' מיועד לכל אוהב תורה וישראל, בין אם הוא נחשב 'חרדי', 'דתי', 'מסורתי', 'חובש כיפת שמים', או מאוהבי תורה וישראל מאומות העולם – בין אם הוא תלמיד או מורה, למדן או מתחיל, איש או אשה, מן הישיבות לזרמיהן, או מן האקדמיה.

דבר ה' מיועד לכולם !

הכלים הפרשניים שאנו מציעים בזה, מכוונים לכולם ! כמעט אין דובר עברית, שלא ימצא ב'מקראות' מענה לשאיפת העיון וההעמקה בתורה, לפחות באחד התחומים והמדורים.

הבחירה האפשרית הראשונה של הנכנס לאתר 'מקראות' היא הלימוד הכולל של פרק או פרקים דרך כל המדורים – למשל, ביקורו של יתרו ועצתו למשה, גם דרך המדרשים והפרשנים לפי הנושאים, גם דרך העיון הלשוני ופיסוק הטעמים, גם דרך הסקירה הגיאוגרפית-היסטורית, וגם דרך המבנה והפרשנות החדשה.

בהחלט יש שאלות, שתמצאו להן תשובות שונות במדורים השונים (למשל, עצת יתרו בספר שמות מול דברי משה

בספר דברים), לפעמים אלה תשובות משלימות, ולפעמים שונות, וזה חלק בלתי נפרד מבית מדרש חי ללימוד תורה.

האפשרות השנייה היא הלימוד של פרשת 'יתרו' כולה – מביקור יתרו, עצת יתרו, מעמד הר סיני, עשרת הדברות וחוקי גוי קדוש – דרך אחד המדורים – מדרשים ופרשנים, לשון, מדע וריאליה, או סדר ומבנה ופרשנות חדשה.

כמובן, יכול הלומד או המעיין לבחור לו נושא אחד מתוך המדורים השונים, וללמוד רק אותו, בעצמו, עם ילדיו או תלמידיו, בבית מדרש, בכיתת לימוד, או סביב שולחן שבת. אפשר להוריד קבצים למחשב אישי, וגם להדפיסם כהכנה ללימוד ביתי או קבוצתי, בבית ספר או בשיעור של שבת (רק לא לשימוש מסחרי).

מומלץ למורים לבחור ולתת לתלמידים לקרוא ולהכין עבודה על נושא או על סעיף מתוך אחד המדורים – יש סעיפים קלים יחסית ומובנים לכל קורא, ויש שמחייבים לימוד משותף ומעמיק.

עוד מומלץ למורי תנ"ך לשתף מורים לגמרא, ללשון עברית וללימודי ארץ ישראל בלימוד משותף של פרק (דוגמת יתרו – מדין והר סיני) מתחומים שונים (מדרשי חז"ל מכאן, וגיאוגרפיה מאידך). כמו כן, מומלץ לשלב פרק כזה בטיול בית ספרי (או משפחתי, ואפילו תנועתי), למשל – לעצור בתמנע בדרך לאילת, ולעסוק בשאלות הקשורות במדינים, בקשר שלהם עם בני ישראל, וביתרו. שילובים כאלה נוטעים בלב תלמידים ומורים, צעירים ומבוגרים, חוויה בל תישכח של חיבור התנ"ך וארץ ישראל.

בשאלות טכניות או עיוניות נא לפנות אל אריאל בן-נון (arielbinnoon@gmail.com) שמנהל את האתר; שאלות עיוניות יופנו ממנו אל כותבי 'מקראות', ונשתדל לענות (בלי נדר), לפי הזמן והיכולת.

תוכן מפורט

יתרו חותן משה (שמות י"ח)

13..... סדר התורה

14..... מדור דרישה בתורה: מדרשים ופרשנים לפי נושאים - שאול ברוכי

14..... מה שמועה שמע יתרו?

19..... פשר הסעודה.....

20..... מינוי הדיינים - השוואה בין שמות לדברים.....

23..... טעמי המקרא - עקרונות יסוד - יוסף עופר

25..... סדר התורה ופיסוק טעמים - בשיטת מיכאל פרלמן (לפי הרב ברויאר) ז"ל.....

28..... מדור לשון התורה - יואל בן-נון.....

28..... "וַיִּחַד יִתְרוֹ".....

29..... ביטויי לשון מיוחדים בפי יתרו, ובתיאור בואו.....

30..... "כי בדבר אשר זָדוּ עליהם".....

31..... "ישפוטו".....

32..... מדור מדע בתורה: היסטוריה, גיאוגרפיה, ארכאולוגיה - יואל בן-נון.....

32..... ארץ מדין (של יתרו) - היכן?.....

35..... היכן הר סיני - והיכן לא?.....

46..... בני הקיני - חרשי נחושת?!.....

48..... מדור בינה בתורה: פרשנות חדשה - יואל בן-נון.....

48..... סדר ומבנה בתורה.....

49..... ביקורו של יתרו אצל משה - מתי? מדוע? מבנה וסדר פרשיות.....

- 54.....שילוחים
- 54....."אחר שלוחיה"
- 56.....עצת יתרו, או דברי משה? (בין שמות לדברים)
- 89.....משה – יתרו – והשופטים
- 61.....זקנים או שופטים? נציגי שבטים, מול אנשי חיל – חגי משגב

מעמד הר סיני (שמות י"ט – כ', יז)

64.....סדר התורה

65.....מדור דרישה בתורה: מדרשים ופרשנים לפי נושאים - שאול ברוכי

65.....תאריכים וזמנים במדרשי החודש השלישי

68....."ואשא אתכם על כנפי נשרים"

69.....משה משיב לקב"ה – לימדה תורה דרך ארץ

70.....כפה (=הפך) עליהם הר כגיגית

72.....דבר ה' – מהר סיני או מן השמים? האם יתכן חיבור בין עליונים לתחתונים?

74.....היכן היה משה בשעת הדברות?

77.....מעמד הר סיני – הרצון לקרבה לקב"ה יחד עם הרתיעה והריחוק

80.....סדר התורה ופיסוק טעמים - בשיטת מיכאל פרלמן (לפי הרב ברויאר) ז"ל

82.....מדור לשון התורה - יואל בן-נון

82.....ו"ו ביאור / ו"ו ניגוד של תנאי – יחיאל בן-נון ז"ל

82....."ויחן שם ישראל נגד ההר"

83....."החדש" – המולד החדש, או יום החידוש?

85.....מדור מדע בתורה: ריאליה ומדעים - יואל בן-נון

85....."על כנפי נשרים"

87.....קולות וברקים – "וכל העם ראים את הקולת"

88.....מדור בינה בתורה: פרשנות חדשה - יואל בן-נון

88.....סדר ומבנה בתורה

89.....מהנהגת הנס, להנהגת הדיבור

- 91.....שלושה ימים של התקדשות – ריחוק מטומאה
- 93.....החרדה הגדולה – מטרת המעמד
- 95.....מעמד הר סיני – מדוע לא התפרש זמנו?
- 98.....מעמד הר סיני כהתגלות אחת נודדת ומתמשכת

עשרת הדברות (שמות כ')

100..... סדר התורה (טעם תחתון / טעם עליון)

101..... מדור דרישה בתורה: מדרשים ופרשנים לפי נושאים - שאול ברוכי

- 101....."מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כן"
- 104.....מקומם של עשרת הדברות
- 106.....הקב"ה יצא עם ישראל ממצרים
- 107....."אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום"
- 108....."לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא"
- 111....."זכור את יום השבת לקדשו" – כיצד זוכרים?
- 112.....מצוות כבוד אב ואם ומקומה בעשרת הדברות
- 113.....מטרתן של מצוות


116..... סדר התורה ופיסוק טעמים - בשיטת מיכאל פרלמן (לפי הרב ברויאר) ז"ל

120..... מדור לשון התורה, מסורה וטעמים - יואל בן-נון

- 120.....יתרו – מספר הפסוקים והדיבורים
- 120.....אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום – מרדכי ברויאר ז"ל
- 129.....'אני' או 'אנכי'?
- 130.....לשון 'אנכי מדבר' בדיבורים הראשונים – לשון נסתר בהמשך הדברים
- 131.....'אל תעש' מול 'לא תעשה' – לפי אלישע קימרון
- 134....."ולא תעבדום" – חנן אריאל לפי יאן יוסטן
- 135....."זכור ושמור" – על גישתו הלשונית של רש"י – חנוך גמליאל

138..... מדור מדע בתורה: ריאליה, לשון ומסורה - יואל בן-נון

- 138.....שני הלוחות – מה כתוב על כל אחד
- 139.....גישה הרמוניסטית לנוסח התורה – נוסח המסורה, מול כיתות בית שני

- 141 **מדור בינה בתורה: מבנה ופרשנות חדשה - יואל בן-נון** 
- 141 סדר ומבנה בתורה
- 144 עשרת הדיברות – שנים עשר הלאווין
- 158 ראב"ע וריה"ל – שתי תשובות לשאלת ריה"ל!
- 162 "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו" (שבת בשמות ובדברים)

חוקי גוי קדוש (שמות סוף כ')

- 173 **סדר התורה** 
- 174 **מדור דרישה בתורה: מדרשים ופרשנים לפי נושאים - שאול ברוכי** 
- 174 "אתם ראיתם... לא תעשון אתי"
 "בְּכָל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֲזַפִּיר אֶת־שְׁמִי אָבוֹא אֵלַיךְ וּבִרְכָתִיךָ" –
 177 בכל מקום או בבית המקדש?
- 179 **סדר התורה ופיסוק טעמים - בשיטת מיכאל פרלמן (לפי הרב ברויאר) ז"ל** 
- 180 **מדור לשון התורה - יחיאל בן-נון ז"ל** 
- 180 יידוע חלקי במקרא – "בכל המקום אשר אזכיר את שמי"
 183 **מדור מדע בתורה: היסטוריה וארכיאולוגיה - יואל בן-נון** 
- 183 מזבחות שנמצאו בחפירות
- 186 **מדור בינה בתורה: מבנה ופרשנות חדשה - יואל בן-נון** 
- 186 סדר ומבנה בתורה
- 187 "אתם ראיתם..." – גוי קדוש וחוקיו

יתרו

סדר התורה

יח וַיִּשְׁמַע יְתְרוֹ כִּהְיוּ מַדִּינַת חֲתָן מֹשֶׁה אֶת כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ כִּי-הוֹצִיא יְהוָה אֶת-יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם: **יט** וַיִּקַּח יְתְרוֹ חֲתָן מֹשֶ׈ה אֶת-צִפּוֹרָה אִשְׁתּוֹ מִשֵּׁה אַחֵר שְׁלוּחִיָּהּ: **כ** וְאֵת שְׁנֵי בָנֶיהָ אֲשֶׁר שָׂם הָאֵלֹהִים לָהּ: **כא** וַיֵּלֶךְ יְתְרוֹ מִחֶרֶב פְּרִיעָה: **כב** וַיָּבֹא יְתְרוֹ חֲתָן מֹשֶׁה וּבָנָיו וְאִשְׁתּוֹ אֶל-מֹשֶׁה אֶל-הַמִּדְבָּר אֲשֶׁר-הוּא חָנָה שָׂם ה' הָאֱלֹהִים: **כג** וַיֹּאמֶר אֶל-מֹשֶׁה אֲנִי חֲתָנְךָ יְתְרוֹ בֶּן אֵלֶיךָ וְאִשְׁתְּךָ וּשְׁנֵי בָנֶיהָ עִמָּה: **כד** וַיֵּצֵא מֹשֶׁה לַקְּרֹאת חֲתָנּוֹ וַיִּשְׁתַּחֲוּ וַיִּשְׁקְלוּ וַיִּשְׁאַלּוּ אִישׁ-לְרֵעֵהוּ לְשָׁלוֹם וַיָּבֹאוּ הָאֵלֶּה: **כה** וַיִּסְפָּר מֹשֶׁה לְחֲתָנּוֹ אֵת כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה לְפָרְעֹה וּלְמִצְרַיִם עַל אֹדֶת יִשְׂרָאֵל אֵת כָּל-הַתְּלָאָה אֲשֶׁר מָצְאתֶם בְּדֶרֶךְ וַיִּצְלַם יְהוָה: **כו** וַיַּחֲדֹד יְתְרוֹ עַל כָּל-הַטּוֹבָה אֲשֶׁר-עָשָׂה יְהוָה לְיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֲצִילוֹ מִיַּד מִצְרַיִם: **כז** וַיֹּאמֶר יְתְרוֹ בְּרוּךְ יְהוָה אֲשֶׁר הֲצִיל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד פְּרִיעָה אֲשֶׁר הֲצִיל אֶת-הָעָם מִתַּחַת יַד-מִצְרַיִם: **כח** עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי-גָדוֹל יְהוָה מִכָּל-הָאֱלֹהִים כִּי בִדְבַר אֲשֶׁר זָדוּ עֲלֵיהֶם: **כט** וַיִּקַּח יְתְרוֹ חֲתָן מֹשֶׁה עִלָּה וּזְבָחִים לְאֱלֹהִים וַיָּבֹא אֶהָרֶן וְכָל | וְקָנְי יִשְׂרָאֵל לְאַכְל־לֶחֶם עִם-חֲתָן מֹשֶׁה לִפְנֵי הָאֱלֹהִים: **ל** שְׁנֵי יָדָיו וַיְהִי מִמְּחֹרָת וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה לְשֹׁפֵט אֶת-הָעָם וַיַּעֲמֵד הָעָם עַל-מֹשֶׁה מִן-הַבֶּקָר עַד-הָעֶרֶב: **לא** וַיֹּרֵא חֲתָן מֹשֶׁה אֵת כָּל-אֲשֶׁר-הוּא עֹשֶׂה לָעָם וַיֹּאמֶר מִה-הִדְבָּר הַזֶּה אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה לָעָם מְדוּעַ אַתָּה יוֹשֵׁב לְבִדְדָךְ וְכָל-הָעָם נֹצֵב עֲלֶיךָ מִן-בֶּקָר עַד-עֶרֶב: **לב** וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחֲתָנּוֹ כִּי-יָבֹא אֵלַי הָעָם לְדַרְשׁ אֱלֹהִים: **לג** כִּי-יְהִי לָהֶם דְּבַר בָּא אֵלַי וְשִׁפְטֹתַי בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ וְהוֹדַעְתִּי אֶת-חֻקֵּי הָאֱלֹהִים וְאֶת-תּוֹרֹתָיו: **לד** וַיֹּאמֶר חֲתָן מֹשֶׁה אֲלֵיו לֹא-טוֹב הַדְּבַר אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה: **לה** נָבֹל תִּבְלַגְּס־אֶתָּה גַם-הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר עִמָּךְ כִּי-כִבֵּד מִמֶּךָ הַדְּבַר לֹא-תוּכַל עֲשׂוֹהוּ לְבִדְדָךְ: **לו** עַתָּה שִׁמַּע בְּקוֹלִי אִיעֲצֶךָ וִיהִי אֱלֹהִים עִמָּךְ הִיָּה אַתָּה לָעָם מוֹל הָאֱלֹהִים וְהִבֵּאתָ אֶתָּה אֶת-הַדְּבָרִים אֶל-הָאֱלֹהִים: **לז** וְהִזְהַרְתָּה אֶתְהֶם אֶת-הַחֻקִּים וְאֶת-הַתּוֹרֹת וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת-הַדְּרֹךְ יְלֹכוּ בָּהּ וְאֶת-הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן: **לח** וְאַתָּה תִּחְזֶה מִכָּל-הָעָם אֲנָשִׁי-חַיִּל יִרְאִי אֱלֹהִים אֲנָשִׁי אֲמַת שְׂנָאִי בָצַע וְשִׁמַּת עֲלֵהֶם שְׂרִי אֲלָפִים שְׂרִי מְאוֹת שְׂרִי חֲמִשִּׁים וְשְׂרִי עֶשְׂרֹת: **לח** וְשִׁפְטוּ אֶת-הָעָם בְּכָל-עַתָּה וְהָיָה כָל-הַדְּבַר הַגָּדֹל יָבִיאוּ אֵלַיךָ וְכָל-הַדְּבַר הַקָּטָן יִשְׁפְּטוּ-הֶם וְהִקְלִי מֵעֲלֶיךָ וְנִשְׂאוּ אִתָּךְ: **לח** אִם אֶת-הַדְּבַר הַזֶּה תַּעֲשֶׂה וְצִוֶּךָ אֱלֹהִים וַיְכַלֶּת עִמָּךְ וְגַם כָּל-הָעָם הַזֶּה עַל-מִקְמוֹ יָבֹא בְּשָׁלוֹם: **לח** שְׁלִישִׁי כֹד וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה לְקוֹל חֲתָנּוֹ וַיַּעַשׂ כֹּל אֲשֶׁר אָמַר: **לח** וַיִּבְחַר מֹשֶׁה אֲנָשִׁי-חַיִּל מִכָּל-יִשְׂרָאֵל וַיִּתֵּן אֹתָם רִאשִׁים עַל-הָעָם שְׂרִי אֲלָפִים שְׂרִי מְאוֹת שְׂרִי חֲמִשִּׁים וְשְׂרִי עֶשְׂרֹת: **לח** וְשִׁפְטוּ אֶת-הָעָם בְּכָל-עַתָּה אֶת-הַדְּבַר הַקָּטָן יָבִיאוּ אֶל-מֹשֶׁה וְכָל-הַדְּבַר הַקָּטָן יִשְׁפְּטוּ הֶם: **לח** וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה אֶת-חֲתָנּוֹ וַיִּלְךְ לוֹ אֶל-אֶרְצוֹ: **לח** רַבִּיעִי

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

דרישה בתורה

שאל ברוכי

מה שמועה שמע יתרו?

"וַיִּשְׁמַע יְתָרוֹ כִּהֶן מִדְּבַר חֲתָן מֹשֶׁה אֶת כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ כִּי־הוֹצִיא ה' אֶת־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם."

למבול ישב וישב ה' מלך לעולם (שם שם, י) **אמר להם: שוטים שבעולם, כבר נשבע הקב"ה לנח שאינו מביא מבול לעולם, שנאמר: 'כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ'** (ישעיה נד, ט). **אמרו לו: שמה מבול של מים אינו מביא, מבול של אש מביא? אמר להם: אינו מביא לא מבול של אש ולא מבול של מים, אלא תורה נותן הקב"ה לעמו ולידידיו, שנאמר: 'ה' עוז לעמו יתן'** (שם שם, יא). **כיון ששמעו כולם מפיו הדבר הזה, ענו כולם ואמרו אחר כך: 'ה' יברך את עמו בשלום'** (שם), **ופנו והלכו איש למקומו.**

רבי אליעזר אומר: קריעת ים סוף שמע ובא, שבשעה שנקרע ים סוף נשמע מסוף העולם ועד סופו, שנאמר: 'ויהי כשמוע כל מלכי האמורי' (יהושע ה, א).

דעותיהם של ר' אליעזר ור' יהושע, הסוברים שיתרו שמע על קריעת ים סוף או מלחמת עמלק, משאירות את הסיפור במסגרת הפשוטה של סדר הארועים המתואר בספר שמות. דעת ר' אלעזר המודעי, הסובר שיתרו שמע על מתן תורה, מחייבת לומר שהדברים אינם מובאים בתורה על פי הסדר הכרונולוגי - "אין מוקדם ומאוחר בתורה", כיוון שפרשת מתן תורה מובאת בתורה אחרי סיפור הגעתו של יתרו. ואכן, שני התלמודים קושרים בין המחלוקת מה שמע יתרו לבין השאלה מתי בא יתרו, וכך מובא בתלמוד הבבלי:¹

בבלי זבחים

קטז ע"א

דאיתמר: ר' אלעזר ור' יוסי בר חנינא, חד אמר: קרבו שלמים בני נח, וחד אמר: לא קרבו...

והא כתיב: 'ויקח יתרו חותן משה עולה וזבחים' (שמות יח, יב) **ההוא לאחר מתן תורה הוא דכתיב. הניחא למאן דאמר: יתרו אחר מתן תורה היה, אלא למאן דאמר: יתרו קודם מתן תורה היה, מאי איכא למימר?**

דאיתמר: בני ר' חייא ור' יהושע בן לוי, חד אמר: יתרו קודם מתן תורה היה, וחד אמר: יתרו אחר מתן תורה היה. למאן דאמר: יתרו קודם מתן תורה היה, קסבר: שלמים הקריבו בני נח.

"מה שמועה שמע ובא?" - שאלה זו, שהעסיקה את התנאים, האמוראים ופרשני המקרא לדורותיהם, לכאורה פשוטה, ותשובתה מפורשת - "כי הוציא ה' את ישראל ממצרים". השאלה קשורה קשר אמיץ לשאלת זמנה של הפרשה - האם יתרו בא לפני מתן תורה או אחרי, שאלה הנוגעת בשאלה היסודית, אם יש סדר מוקדם ומאוחר בתורה, ועד כמה יש סדר. וכך נאמר במכילתא:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דעמלק פרשה ג (עמ' 188) [לשמות יח, א]

'וישמע'. מה שמועה שמע ובא? מלחמת עמלק שמע ובא, שהיא כתובה בצדו, דברי ר' יהושע. ר' אלעזר המודעי אומר: מתן תורה שמע ובא... רבי אליעזר אומר: קריעת ים סוף שמע ובא...

כאמור, עצם השאלה "מה שמועה שמע" מעוררת תמיהה, אך נראה שיש לדרשות בסיס בכתוב האומר "את כל אשר עשה אלהים", ומכאן שיתרו שמע דברים נוספים על "כי הוציא ה' את ישראל ממצרים", הכתוב בהמשך הפסוק. ואמנם, בין שלוש הדעות אין מי שאומר שיתרו שמע על יציאת מצרים, אלא כולם מחפשים תשובה נוספת. ר' יהושע ור' אלעזר המודעי מחפשים את הדבר הנוסף על יציאת מצרים, אותו שמע יתרו - מתן תורה או מלחמת עמלק, ואף ר' אליעזר, המשאיר את הדברים במסגרת של יציאת מצרים, מציין דבר שלא מוזכר בפירוש בפסוק - קריעת ים סוף.

ניתן גם לבאר שהשאלה איננה מה שמע יתרו, אלא, כלשון המדרש - "מה שמועה שמע ובא?", כלומר, מה מכל אשר עשה אלהים גרם לו להחליט לבוא. התנאים החולקים, מבארים בקטעים שדילגנו עליהם למעלה, איך דווקא ארוע מסויים גרם ליתרו להחליט לבוא:

ר' אלעזר המודעי אומר: מתן תורה שמע ובא. שבשעה שנתנה תורה לישראל זעו כל מלכי האדמה בהיכליהם, שנאמר: 'ובהיכלו כלו אומר כבוד' (תהלים כט, ט). באותה שעה נתקבצו כל מלכי אומות העולם אצל בלעם הרשע. אמרו לו: בלעם שמה המקום עושה לנו כמו שעשה לדור המבול, שנאמר: 'ה'

1. הסוגיה המקבילה בירושלמי היא במסכת מגילה פ"א ה"א, עב ע"ב. הסוגיות בשני התלמודים עוסקות במחלוקת אם בני נח הקריבו שלמים, ובהקשר זה נידון הפסוק "ויקח יתרו חתן משה עלה וזבחים לאלהים" (שם יח, יב) - מה הם הזבחים, ומתי קרבו, וכן מובאת המחלוקת מה שמע יתרו. בבראשית רבה פר' לד (עמ' 318) ובויקרא רבה פר' ט (עמ' קפג) נידון עניין הקרבן בלי העיסוק בשאלה "מה שמועה שמע", וראה עוד להלן.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

יתרו

לא להביא את הדברים כדעות שונות, אלא לשלב ביניהם בדרשה אחת. משה סיפר לחותנו גם על הנסים שבים, גם על מלחמת עמלק וגם על מתן תורה. כמובן, היחיד שיכול להסכים עם דרשה זו במלואה הוא מי שסובר שיתרו בא לאחר מתן תורה, אך לא נראה שצריך לומר שהדרשן סובר כמותו, אלא, כאמור, שהוא בחר לשלב כאן בין כל הדעות. בהמשך המדרש, מובאת שוב מחלוקת משולשת בין אותם תנאים, בשאלה מהי הטובה עליה הודה יתרו לקב"ה. אך לא נראה שהמחלוקת קשורה למחלוקתם למעלה:

מכילתא דרבי ישמעאל

שם (עמ' 194) [לשמות יח, ט]

'ויחד יתרו על כל הטובה וגו'. ר' יהושע אומר: בטובת המן הכתוב מדבר, אמרו לו: המן הזה שנתן לנו המקום, אנו טועמין בו טעם הפת, טעם בשר, טעם דגים טעם חגבים, טעם כל המטעמים שבעולם, שנאמר 'טובה' 'הטובה' 'כל הטובה' 'על כל הטובה'.

ר' אלעזר המודעי אומר: בטובת הבאר הכתוב מדבר; אמרו לו: הבאר הזה שנתן לנו המקום, אנו טועמין בו טעם יין ישן, טעם יין חדש, טעם חלב, טעם דבש, טעם כל הממתקים שבעולם, שנאמר 'טובה' 'הטובה' 'כל הטובה' 'על כל הטובה'.

ר' אליעזר אומר: בטובת ארץ ישראל הכתוב מדבר, אמרו לו: עתיד המקום ליתן לנו שש מדות טובות, ארץ ישראל, והעולם הבא, ומלכות בית דוד, ועולם חדש, וכהונה ולויה. לכך נאמר 'טובה' 'הטובה' 'כל הטובה' 'על כל הטובה'.

'טובה' 'הטובה' 'כל הטובה' 'על כל הטובה' - מייטור זה לומדים ר' יהושע ור' אלעזר המודעי על ארבעה טעמים. הלימוד של ר' אליעזר על שש טובות כנראה איננו קשור ישירות לפסוק זה, ונמצא גם בדרשה בענין אחר.³ כאן אין מי שדורש את הפסוק בהקשר של מתן תורה.

התרגום הירושלמי (המיוחס ליונתן) לפסוק זה, משלב בפסוק שתיים מתוך שלוש הדעות שבמדרש:

תרגום ירושלמי

שמות יח, ט

ובדה יתרו על כל טבתא דעבד ה' לישראל דיהב להון מנא ובירא ודי שיזבנין מן ידא דמצראי.

תרגום: וישמו יתרו על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל, שנתן להם מן ובאר, ואשר הצילם מיד המצרים.

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

כתנאי: 'וישמע יתרו כהן מדין' (שם שם, א) - מה שמועה שמע ובא ונתגייר? ר' יהושע אומר: מלחמת עמלק שמע, שהרי כתיב בצדו: 'ויחלש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב' (שם יז, יג). ר' אלעזר המודעי אומר: מתן תורה שמע ובא... ר' אליעזר אומר: קריעת ים סוף שמע ובא...

הערנו קודם, ביחס למכילתא, שייטכן שהשאלה של המדרש היא "מה שמועה שמע ובא" - איזה דבר מהדברים ששמע גרם לו לבוא. בבבלי לפנינו השאלה היא "מה שמועה שמע ובא ונתגייר", כך הנוסח בדפוסים הבבלי ובכת"י קולומביה, אך בשאר כתבי היד חסר "ובא ונתגייר". על פי נוסח הדפוס, השאלה היא גם מה השפיע על יתרו על החלטתו להתגייר.²

ויקרא רבה

פרשה ט (עמ' קפג)

ר' הונא אומר: איתפלגון ר' חייא רבא ור' ינאי, חד אמר לאחר מתן תורה נתגייר יתרו, וחד אמר קודם מתן תורה נתגייר יתרו. מן דאמר קודם מתן תורה נתגייר יתרו - כמן דאמר שלמים הקריבו בני נח, מאן דאמר לאחר מתן תורה נתגייר יתרו - כמן דאמר עולות הקריבו בני נח.
* איתפלגון - נחלקו.

במדרש זה, שלא עוסק בשאלה מה שמועה שמע יתרו, נכנס עניין גיורו של יתרו בתוך הדיון בשאלה מתי התרחשה פרשת יתרו. המחלוקת לא מנוסחת כשאלה מתי בא יתרו, אלא מתי נתגייר יתרו. אפשר שהמחלוקת היא אותה מחלוקת רק בניסוח אחר, אך להלן נראה שהרמב"ן מציע פירוש המבדיל בין השאלה מתי בא יתרו לבין השאלה מתי התגייר.

המדרש במכילתא דר"י, שבו פתחנו, מתייחס באופן עקיף לכל הנושא גם בדרשות בהמשך:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דעמלק פרשה ג (עמ' 193) [לשמות יח, ח]

'ויספר משה לחותנו' - למושכו לקרבו לתורה. 'את כל אשר עשה ה' - שנתן תורה לעמו ישראל. 'את כל התלאה' - במצרים. 'אשר מצאתם' - על הים. 'בדרך' - זו מלחמת עמלק. 'ויצילם ה' - הצילם המקום מן הכל.

מה סיפר משה לחותנו? התשובה בוודאי קשורה לשאלה הקודמת - מתי ובעקבות מה בא יתרו. המדרש יכול היה להביא גם כאן מחלוקת של שלושת התנאים, אך הוא בחר

2. כת"י מינכן: "מה שמועה שמע", כת"י וטיקן 121 ופריז: "מה שמע".
3. מכילתא דר"י מסכתא דויסע פרשה ד (עמ' 169).

מפרשי התורה עסקו גם הם בשאלה מתי בא יתרו, ומהו זמנה ומקומה של פרשה זו. בניגוד לדרשות חז"ל, הם עסוקים יותר בראיות ובקושיות מהפסוקים לכל אחת השיטות. ראב"ע מפרש שיתרו בא לאחר מתן תורה, ומביא לכך מספר ראיות, מתוך הפרשה, וכן מדברי משה וחובב במדבר י ומנאמו של משה לפני מותו בדברים א.

אבן עזרא

הפירוש הארוך, שמות יח, א וישמע יתרו. הזכיר למעלה דבר עמלק, כי לרפידים בא (יז, ח). והיתה ראוי פרשת בחדש השלישי להיותה כתובה אחר דבר עמלק, כי שם כתוב 'ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני' (יט, א), א"כ למה נכנס דברי יתרו בין שתי הפרשיות? והגאון אמר: כי יתרו בא אל מדבר סיני לפני מתן תורה. ולפי דעתי, שלא בא רק בשנה השנית אחר שהוקם המשכן, כי כתוב בפרשה 'עולה וזבחים לאלהים' (פס' יב), ולא הזכיר שבנה מזבח חדש. ועוד, כתיב 'והודעתי את חקי האלהים ואת תורותי' (פס' טז), והנה זה אחר מתן תורה. והעד הנאמן על דברי, כי כן כתיב, 'אל המדבר אשר הוא חונה שם הר האלהים' (פס' ה). ואמר משה לחובב, שהוא יתרו, כאשר פירשתי בפרשת ואלה שמות, כי חתן משה לא שב אל רעואל הקרוב אליו כי אם לחבב, כי כן כתוב 'מבני חבב חתן משה' (שופטים ד, יא). ומשה אמר לו, 'כי על כן ידעת חתנתו במדבר' (במדבר י, לא). וידענו כי ישראל עמדו במדבר סיני כמו שנה. והנה דברי משה יוכיחו, שאמר בפרשת אלה הדברים: 'ה' אלהינו דבר אלינו בחרב לאמר, רב לכם שבת בהר הזה פנו וסעו לכם' (דברים א, ו-ז), והנה זה הזמן היה קרוב למסעם, והוא אמר, 'ואמר אליכם בעת ההיא לאמר, לא אוכל לבדי שאת אתכם' (שם שם, ט), כי השם 'הרבה אתכם והנכם היום ככוכבי השמים לרוב' (שם שם, י) ... ובעבור שאתם רבים לא יכולתי לבדי שאת אתכם, והוצרכתי לתת עליכם שרי אלפים ושרי מאות. זאת היתה עצת יתרו שנתן לו ממחרת בואו למדבר סיני. על כן אמר משה לחבב, שהוא יתרו, כמו שפירשנו, 'נוסעים אנחנו' (במדבר י, כט). והוא השיב, 'לא אלך, כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלך' (שם שם, ל). וזהו 'וישלח משה את חותנו ויילך לו אל ארצו' (פס' כז).

ועתה אפרש למה נכנסה פרשת יתרו במקום הזה, בעבור שהזכיר למעלה הרעה שעשה עמלק לישראל, הזכיר כנגדו הטובה שעשה יתרו לישראל. וכתוב 'ויחד יתרו על כל הטובה' (פס' ט), ונתן להם עצה טובה ונכונה למשה ולישראל, ומשה אמר לו, 'והיית לנו לעינים' (במדבר י, לא), והטעם שהאיר

עיניהם. ושאלו אמר, 'ואתה עשית חסד עם כל בני ישראל' (שם"א טו, ו). ובעבור שכתוב למעלה 'מלחמה לה' בעמלק' (יז, טז), שישאל חייבים להלחם בו, כאשר יניח השם להם, הזכיר דבר יתרו, כי הם היו עם גוי עמלק, שיזכרו ישראל חסד אביהם, ולא יגעו בזרעו. והנה ראינו הרכבים, שהם בני יתרו, היו עם בני ישראל בירושלים ובימי ירמיה, יונדב בן רכב (ירמיה לה, יט). ויש פרשה אחרת דומה לזאת.⁴

לאחר שקבע ראב"ע שיתרו בא לאחר מתן תורה, הוא צריך להסביר מדוע בכל זאת נכתבה הפרשה כאן. הוא עומד על הקשר בין יתרו לעמלק. המדינים והעמלקים היו עמים שכנים, והבאת סיפורו של יתרו בסמוך למלחמת עמלק מבליט את הניגוד ביניהם - האחד נלחם עם ישראל, והשני דבק בהם ועושה איתם חסד.

הרשב"ם, שנוטה לפרש כמו ראב"ע, מסביר בדרך אחרת את שינוי הסדר. התורה איננה רוצה לקטוע פרשיות של מצוות, ולכן צרפה את סיפור יתרו לחלק הסיפורי של ספר שמות.

רשב"ם

שמות יח, יג

לשפוט את העם - אפילו אם בא יתרו קודם מתן תורה, דיני ממונות היה להם מעולם, אף כי אמרו רבותינו כי במרה ניתנו להם דינים, כדכת' 'שם שם לו חק ומשפט' (טו, כה). ונראין הדברים שאחר מתן תורה בא. כת' כאן 'אשר הוא חונה שם הר האלהים' (פס' ה), ולפינו הוא אומר 'בחדש השלישי לצאת בני ישראל מ[ארץ] מצרים ביום הזה באו מדבר סיני ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני [וגו'] ויחן שם ישראל נגד ההר'. נמצאת פרשת רפידים וחניית ההר קדמה לפרשה זו, אבל שלא להפסיק פרשיות של מצוות הקדים לפרשת יתרו.

הרמב"ן פורס יריעה רחבה של ראיות וקושיות לכל אחת מהשיטות. גישתו הבסיסית שהתורה נכתבה על פי סדר הזמנים,⁵ אלא אם כן מפורש בכתובים שאין זה הסדר, אך כיוון שחז"ל כאן נחלקו בדבר אין הוא דוחה את הפירוש השני. תחילה הוא מיישב את הכתובים על פי הדעה שיתרו בא לאחר מתן תורה, ורק לאחר מכן הוא מאמץ את הפירוש השני, ומבאר על פיו את הכתובים.

רמב"ן

שמות יח, א

כבר נחלקו רבותינו בפרשה הזאת. יש מהם אומרים כי קודם

4. כאן רומז הראב"ע לבראשית לח, פרשת נישואי יהודה לבת שוע ופרשת יהודה תומר. בפירושו לפרשה (פס' א) מראה הראב"ע שהפרשה נמצאת שלא במקומה מבחינת סדר הזמנים, ומפרש שם, בדומה לפירושו כאן, שנכתבה במקום זה כדי "להפריש בין מעשה יוסף בדבר אשת אדוניו, למעשה אחיו".
5. ראה למשל מחלוקתו עם רש"י בויקרא ח, ב - "ולמה נהפוך דברי אלהים חיים".

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

יתרו

והקרוב אלי לתפוש סדר התורה, שבא קודם מתן תורה בהיותם ברפידים, כמו שאמרו במכילתא 'רבי יהושע אומר מלחמת עמלק שמע ובא, שהיא כתובה בצדו', ונסע עמהם מרפידים אל הר סיני. והכתוב שאמר 'אל המדבר אשר הוא חונה שם הר האלהים' (פס' ה), ענינו כי היה הר סיני בדרך מדין קרוב משם, שהרי משה הלך שם לרעות צאן מדין (ג, א), ובאהרן אמר 'ויפגשוהו בהר האלהים' (ד, כז). והנה יתרו יצא עם בתו והבנים ממדין ובאו אל הר סיני, ומשה היה ברפידים שהוא מקום אחד במדבר סין, שהכתוב אמר 'ויסעו מאלים ויבואו כל עדת בני ישראל אל מדבר סין אשר בין אלים ובין סיני' (טז, א), לומר כי מדבר סין מגיע עד הר סיני, ויכלול דפקה אלוש ורפידים. ואף על פי שאמר 'ויסעו ממדבר סין ויחנו ברפידים' (יז, א), כך אמר 'ויסעו ממדבר סין ויחנו בדפקה' ו'אלוש' (במדבר לג, יב-יג), והם ממדבר סין עצמו, כי המדבר כלו יקרא מדבר סין, והמקום שלפני הר סיני יקרא מדבר סין, וכמוהו 'וישובו אל ארץ פלשתים' (בראשית כא, לב).

והנה יהיה פירוש הכתוב - 'ויבא יתרו חותן משה ובניו ואשתו אל משה אל המדבר אשר הוא חונה שם ויבא אל הר האלהים', כי אל ההר בא ושם עמד, והוא כמו שאמר 'ויבא אל הר האלהים חורבה' (ג, א), וכן 'ויפגשוהו בהר האלהים' (ד, כז), וכן רב לכם שבת בהר הזה (שם ד כז). ומן ההר שלח אליו 'אני חותנך יתרו בא אליך' (פס' ו), ויצא אליו משה. ולא נצטרך לומר כי 'ויאמר' יהיה מוקדם. ואפילו אם לא יהיה רפידים במדבר סין, על כל פנים במדבר הוא, כי לא באו ישראל בארץ נושבת כל ארבעים שנה, וקרוב מהר סיני היה, שבאו משם אל ההר ביום אחד מחנה קהל גדול כמוהו, וכמו שנתבאר בענין הצור ששתו ממנו ברפידים כאשר פירשתי (לעיל יז, א). והנה יהיה הפירוש שאמרתי נכון...

ראב"ע פירש שיתרו בא לאחר מתן תורה, והרמב"ן מעדיף את הפירוש שאומר שיתרו בא לפני מתן תורה. רש"י נוקט בגישה שונה משניהם. נראה תחילה את פירושו לפסוק א.

רש"י

שמות יח, א

וישמע יתרו - מה שמועה שמע ובא, קריעת ים סוף ומלחמת עמלק...

את כל אשר עשה - להם בירידת המן ובבאר ובעמלק.

המקור לדברי רש"י הוא מחלוקת התנאים במכילתא. דרכו של רש"י לצרף בפירושו דרשות שונות כאשר אין סתירה ביניהן. על כן, הוא יכול לצרף כאן את דעת ר' אליעזר - קריעת ים סוף, עם דעת ר' יהושע - מלחמת עמלק. עם זאת, רש"י לא הביא את דעת ר' אלעזר המודעי, שיתרו שמע על מתן תורה. רש"י, אם כן, מכריע כאן שיתרו בא

מתן תורה בא יתרו כסדר הפרשיות, ויש מהן שאמרו שאחר מתן תורה בא. וזה ודאי יסתייע מן הכתוב (פס' ה) שאמר 'ויבא יתרו חתן משה ובניו ואשתו אל משה אל המדבר אשר הוא חונה שם הר האלהים'. הנה אמר שבא אליו בחנותו לפני הר סיני שחנן שם שנה אחת, וזה טעם 'אשר הוא חונה שם'. ועוד, שאמר 'והודעתי את חוקי האלהים ואת תורותיו' (פס' טז), שהם הנתונים לו בהר סיני. ועוד, כי כאן (פס' כז) אמר 'וישלח משה את חותנו וילך לו אל ארצו', והיה זה בשנה השניה בנסעם מהר סיני, כמו שאמר בפרשת בהעלותך (במדבר י, כט) 'ויאמר משה לחובב בן רעואל המדיני חותן משה נוסעים אנחנו', ושם כתוב 'ויאמר אליו לא אלך כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלך' (שם שם, ל), והיא ההליכה הכתובה בכאן 'וילך לו אל ארצו' (פס' כז). ועוד הביאו ראייה ממה שאמר הכתוב 'ה' אלהינו דבר אלינו בחורב לאמר רב לכם שבת בהר הזה פנו וסעו לכם' (דברים א, ו-ז), ושם נאמר 'ואומר אליכם בעת ההיא לאמר לא אוכל לבדי שאת אתכם... ואקח את ראשי שבטיכם אנשים חכמים וגו' (שם שם, ט, טו), וזו עצת יתרו, ושם (פס' יט) כתוב 'ונסע מחורב', כי נסעו מיד. ואם כן נצטרך טעם למה מקדים הפרשה הזאת לכותבה בכאן. ואמר ר"א (אבן עזרא) כי היה זה בעבור דבר עמלק, כי כאשר הזכיר הרעה שעשה עמנו עמלק וצוה שנגמלהו כרעתו, הזכיר שעשה לנו יתרו טובה, להורותינו שנשלם לו גמול טוב, וכשבא להכרית את עמלק כמצוה עלינו שנוזהר בבני הקיני העומדים עמהם ולא נוסיעם עמם. הוא דבר שאלו שאמר להם כן (שמ"א טו, ו).

ועם כל זה אני שואל על הדעת הזו, כשאמר הכתוב 'וישמע יתרו... כל אשר עשה ה' למשה ולישראל עמו כי הוציא ה' את ישראל ממצרים' (פס' א), ולמה לא אמר ששמע מה שעשה למשה ולישראל במתן התורה שהוא מהנפלאות הגדולות שנעשו להם, כמו שאמר 'כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים הנהיה כדבר הגדול הזה או הנשמע כמוהו, השמע עם קול אלהים מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויח' (דברים ד, לב-לג). וכשאמר 'ויספר משה לחותנו את כל אשר עשה ה' לפרעה ולמצרים על אודות ישראל את כל התלאה אשר מצאתם בדרך' (פס' ח), ואמר יתרו מזה 'עתה ידעתי כי גדול ה' (פס' יא), למה לא ספר לו מעמד הר סיני, וממנו יודע כי השם אמת ותורתו אמת ואין עוד מלבדו, כמו שאמר (דברים ד, לה-לו) 'אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו, מן השמים השמייעך את קולו' וגו'.

ואולי נאמר ששמע יתרו בארצו מיד כי הוציא ה' את ישראל ממצרים, ונסע מארצו והגיע אל משה אחרי היותו חונה בהר סיני אחר מתן תורה. ולא סיפר שהזכיר לו ענין המעמד ההוא, כי הדבר עודנו קרוב ועודם שם, ובידוע כי סופר לו.

חוקי גוי קדוש

לפני מתן תורה.⁶ אך רש"י מוסיף נדבך נוסף ומפתיע לפירושו לסדר הזמנים בפרשה בפסוק יג.

רש"י

שמות יח, יג

ויהי ממחרת - מוצאי יום הכיפורים היה, כך שנינו בספרי,⁷ ומהו 'ממחרת', למחרת רדתו מן ההר. ועל כרחך אי אפשר לומר אלא ממחרת יום הכיפורים, שהרי קודם מתן תורה אי אפשר לומר 'והודעתי את חקי וגו' (פס' טז), ומשנתנה תורה עד יום הכיפורים לא ישב משה לשפוט את העם, שהרי בשבעה עשר בתמוז ירד ושבר את הלוחות, ולמחר עלה בהשכמה ושהה שמונים יום וירד ביום הכיפורים. ואין פרשה זו כתובה כסדר, שלא נאמר 'ויהי ממחרת' עד שנה שניה, אף לדברי האומר יתרו קודם מתן תורה בא, שילוחו אל ארצו לא היה אלא עד שנה שניה, שהרי נאמר כאן 'וישלח משה את חותנו' (פס' כז), ומצינו במסע הדגלים שאמר לו משה 'נוסעים אנחנו אל המקום וגו'... אל נא תעזוב אותנו' (במדבר י, כט-לב), ואם זו קודם מתן תורה, מששלחו והלך היכן מצינו שחזר, ואם תאמר שם לא נאמר יתרו אלא חובב, ובנו של יתרו היה, הוא חובב הוא יתרו, שהרי כתיב 'מבני חובב חותן משה' (שופטים ד, יא).

לדעת רש"י, לא כל הפרשה נאמרה לפני מתן תורה, אלא רק חלקה הראשון. זמנה של פרשת מינוי הדיינים, לדעתו, היא לאחר מתן תורה.

הרמב"ן, שמפרש כאמור שכל הפרשה נאמרה על הסדר, מצינו בפירושו לפסוק יב בצד פירוש זה גם הצעה אחרת, דומה לזו של רש"י. אך בניגוד לרש"י, המפריד בין פסוק

יב לפסוק יג, פירושו השני של רמב"ן קוטע את הפרשה לפני פסוק יב.

רמב"ן

שמות יח, יב

ויקח יתרו חתן משה עולה וזבחים לאלהים - היה כל זה טרם בואם אל הר סיני. גם יתכן לפרש שסידר הכתוב כל ענין יתרו, אבל היה זה אחר שעמד עמהם ימים רבים, ונתגייר במילה וטבילה והרצאת דמים כמשפט. ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם. עמו ביום חתונתו, כי חתן דמים הוא.

הרמב"ן מעדיף תמיד לפרש את התורה על פי סדר הזמנים, אך פותח פתח לשינוי, במלים "סידר הכתוב כל ענין יתרו". לדעת הרמב"ן, בתוך פרשות שנכתבו על הסדר יכולים לבוא גם פרטים מאוחרים, כיוון שהתורה משלימה את העניין שפתחה בו.⁸ כאן מציע הרמב"ן לפרש שבואו של יתרו אל משה התרחש לפני מתן תורה,⁹ אך הקרבנות שהוא מביא והסעודה המתלווה אליהם הם לאחר ימים רבים, וממילא יכולים להיות גם לאחר מתן תורה. פירוש זה הוא בניגוד לדברי הסוגיות בשני התלמודים, התולות את המחלוקת בשאלה מתי בא יתרו עם המחלוקת בשאלה מתי הוקרבו הקרבנות. ברור שהרמב"ן מודע לכך, ובפירושו הראשון לפסוק הוא הולך בעקבות התלמודים. הפירוש השני, בו נוקט הרמב"ן בגישה עצמאית, מתאים לניסוח השונה במדרשים (ויקרא רבה ובראשית רבה), התולה את שאלת הקרבנות בשאלת הגיור, ולא בזמן בואו של יתרו.

6. בפירושו לפסוק ט, למלים "ויחד יתרו על כל הטובה", מפרש רש"י: "טובת המן והבאר והתורה". וקשה, מדוע הוסיף כאן רש"י "והתורה", בניגוד לפירושו לפסוק א. זאת ועוד, במקור במכילתא, שהובא לעיל, לא נזכר 'תורה', אלא מן, באר וארץ ישראל. וצ"ע.

7. המקור לכך איננו בספרי, אלא במכילתא דר"י, יתרו, מסכתא דעמלק, פרשה ב.

8. ראה למשל פירושו לבמדבר כא, א, בפיסקה הפותחת במלים "והשלים עוד בכאן לספר".

9. על עניינה של הסעודה לפי הפירושים השונים נעמוד בעיונו הבא.

פשר הסעודה

שמות יח, יב: וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֵתַן מֹשֶׁה עִלָּה וּזְבָחִים לְאֱלֹהִים וַיָּבֵא אֶהָרֹן וְכָל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל לֶאֱכֹל לֶחֶם עִם חֵתַן מֹשֶׁה לְפָנֵי הָאֱ-לֹהִים:

מה מטרתם של הקרבנות שמביא יתרו, ומהי הסעודה שנלוות אליהם? אם התורה טורחת לספר לנו על הסעודה, ודאי שהיא בעלת משמעות. נראה שהשמחה והסעודה קשורים למה שנאמר למעלה. יתרו שומע ממושה על כל הטובה שעשה איתם הקב"ה, והוא מודה ומברך את ה' ואומר: שמות יח, י: **בְרוּךְ ה' אֲשֶׁר הֲצִיל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד פְּרַעֲהַ אֲשֶׁר הֲצִיל אֶת הָעָם מִתַּחַת יַד מִצְרַיִם:** זוהי תגובה ספונטנית של יתרו, של הודאה לקב"ה, שחז"ל מוצאים בה מקור של חובת הודאה על הנס:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דעמלק פרשה ב (עמ' 200) [לשמות יח, כז]

"ויקוד העם" (שמות יב, כז). **ללמדך שכל מי שרואה ושומע הנסים האלו שעשה הב"ה לישראל במצרים צריך לשבת. וכן הוא אומר: "ויספר משה לחתנו וגו' ויחד יתרו ויאמר יתרו ברוך ה'"** (שם יח, ח - י).

וכך נאמר גם על ידי רב אחאי גאון בשאילתא, שעניינה מצוות החנוכה:

שאלות דרב אחאי

פרשת וישלח שאילתא כו

שאלתא דמחייבין דבית ישראל לאודווי ולשבוחי קמי שמיא בעידנא דמתרחיש להו ניסא... וכד מטי יומא דאיתרחיש להו ניסא לישראל כגון חנוכה ופורים, מחייב לברוכי 'ברוך אשר עשה ניסים לאבותינו בזמן הזה', בחנוכה על שרגא, בפורים על מקרא מגלה, שנאמר: "ויאמר יתרו ברוך יי" (שם). תרגום: שאלה, שחייבים בית ישראל להודות ולשבח לפני הקב"ה בזמן שמתרחש להם נס... וכשמגיע היום שהתרחש להם נס לישראל, כגון חנוכה ופורים, חייב לברך 'ברוך אשר עשה ניסים לאבותינו בזמן הזה, בחנוכה על הנר, בפורים על מקרא מגילה, שנאמר: "ויאמר יתרו ברוך ה"'

שמחת הלב של יתרו פורצת בדברי השבח וההודאה שלו, שמלווים אחריהם גם במעשים - הבאת קרבן, מעין קרבן תודה, וסעודה משותפת של יתרו וראשי העדה לפני האלהים. האם אפשר למצוא סיבה אחרת לסעודה זו? שמא היא

קשורה לגיורו של יתרו וכניסתו תחת כנפי השכינה?! ראשית יש לומר, שעובדת גיורו של יתרו איננה כתובה בתורה. אך המדרש סובר שיתרו נתגייר, ואף מרחיב זאת לגיור של כל משפחתו של יתרו:

מכילתא דרבי ישמעאל

יתרו - מסכתא דעמלק פרשה ב

הרני הולך לארצי ואגייר לכל בני מדינתי ואביאם לתלמוד תורה ואקרבם תחת כנפי השכינה.

כידוע, תהליך הגיור כולל גם הבאת קרבן, כפי שנפסק ברמב"ם:

רמב"ם

הל' איסורי ביאה יג, הלכה א-ד

בשלושה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן... וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן.

אף על פי כן, מדרשי חז"ל אינם קושרים בדרך כלל את הקרבן והסעודה של יתרו לתהליך גיורו. להיפך, הסוגיה במסכת עבודה זרה (כד סוף ע"א) מתייחסת לקרבנו של יתרו כקרבן של גוי. לעומת זאת, על פי מדרש החפ"ץ⁸, וכן על פי האמור בזוהר, קרבנו של יתרו הוא קרבן גרות.

מדרש החפץ

עולה וזבחים לאלהים - זה קרבן גירות.

זוהר פרשת ויקרא

מה כתיב ביה ביתרו? "ויקח יתרו חותן משה עולה וזבחים לאלהים" (שם), דהוא אקריב קרבנא לקודשא בריך הוא ואתא לאתגיירא...

תרגום: מה כתוב בו ביתרו? "ויקח יתרו חותן משה עולה וזבחין לאלהים", שהוא הקריב קרבן לקב"ה, ובא להתגייר...

אמנם אין הזוהר אומר במפורש שהקרבן הוא קרבן גרות, אך מסמיכות העניינים נראה שזו כוונתו. תפיסת הקרבן והסעודה כקרבן גרות, שכאמור, כמעט ואיננה נמצאת במדרש, מתחזקת יותר בדברי הפרשנים, קדומים ומאוחרים. הרמב"ן עוסק בכך אגב עיסוקו בשאלה

8. ראה תורה שלמה, פרשת יתרו, עמ' כג, אות פד*.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

שנידונה למעלה, מתי בא יתרו, שממנה נגזרת השאלה היכן ומתי הוקרב הקרבן, לפני הקמת המשכן או אחריו.

רמב"ן

שמות יח, יב

ויקח יתרו חתן משה עולה וזבחים לאלהים. היה כל זה טרם בואם אל הר סיני. גם יתכן לפרש שסידר הכתוב כל ענין יתרו, אבל היה זה אחר שעמד עמהם ימים רבים, ונתגייר במילה וטבילה והרצאת דמים כמשפט. ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם. עמו ביום חתונתו כי חתן דמים הוא.

הרמב"ן מציע כאן שני פירושים, שעסקנו בהם בעיונו הקודם. על פי הפירוש הראשון, הסעודה צמודה להגעתו של יתרו למחנה ישראל, ואף שאין הרמב"ן מביא את מטרת הקרבן והסעודה, נראה שהוא רואה בהם חלק מההודאה על הנס. על פי הפירוש השני, הקרבן והסעודה הם חלק מתהליך הגיור של יתרו.

בדרך דומה הולך גם בעל המשך חכמה, שמציע שתי אפשרויות למקומם של קרבן והסעודה, ונכנס גם להגדרות ההלכתיות של קרבנות אלו.

משך חכמה

שמות יח, יב

ויקח יתרו חתן משה עולה וזבחים לאלהים ויבא אהרן וכל

זקני ישראל לאכול לחם עם חותן משה לפני האלהים. "מכאן שהנהנה מסעודה שתלמידי חכמים מסובים בה כאילו הנהנה מזיו השכינה" - רש"י. לדעתי יתכן לומר זבחים שהקריב יתרו היו זבחי תודה, ולכך אכלו לחמי תודה לפני האלהים... או יתכן שהיה קרבן שמביא גר, ואעפ"י שאינו צריך להביא רק עוף, כמבואר ריש פרק ד מחוסרי כפרה - זה לדורות, אבל יתרו היה דינו כמו ישראל בשעת מתן תורה שהקריבו עולה וזבחים, יעוין שם.

בפירושו הראשון מפרש המשך חכמה שהקרבן הוא קרבן תודה. הוא נאחז במלה "לחם" המוזכרת בפסוק. אמנם ניתן לפרש ש"לאכול לחם" פירושו 'לאכול סעודה', אך המשך חכמה מחבר זאת לקרבן התודה, שבניגוד לרוב הקרבנות כולל גם מרכיב של לחם. על פי הפירוש השני, שהקרבן הוא קרבן גירות, הוא נאלץ להתמודד עם קושי הלכתי - קרבנו של גר הוא עוף לעולה, ואין הוא מחוייב להביא "זבחים" - שלמים. כאן נעזר המשך חכמה בקרבנם של ישראל בשעת מתן תורה, כשנכנסו בברית, שם נאמר:

שמות כד, ה

ויעלו עלת ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים.

כמו ישראל, הנכנסים בברית עם עולה וזבחים, כך גם יתרו מביא עולה וזבחים.

מינוי הדיינים - השוואה בין שמות לדברים

פרשת מינוי הדיינים נאמרה כאן, ונשנתה בראש נאומו של משה בדברים א, ט-יח. יש מספר הבדלים בין שתי הפרשות וכאן נעמוד על שניים מהם: זמנה של הפרשה, והתכונות הנדרשות מהדיינים.

מתי התרחשה הפרשה? הדברים קשורים לשאלה שנידונה למעלה, אם יתרו בא לפני מתן תורה או אחריו, כאן ניגע בקצרה בשאלת זמנה של פרשת מינוי הדיינים מתוך השוואה לספר דברים.

בספר דברים יש ציון זמן די ברור:

דברים א, ט, יג: **וְאָמַר אֲלֵכֶם בְּעַת הַהוּא לֵאמֹר לֹא אוֹכַל לְבַדִּי שְׂאֵת אֶתְכֶם... הֲבֹ לָכֶם אֲנֹשִׁים חֲקָמִים וְנִבְנִים וְיִדְעִים לְשִׁבְטֵיכֶם וְאֲשִׁימָם בְּרֹאשֵׁיכֶם...**

מהו "בעת ההיא"? - כל הפסקה של מינוי הדיינים היא מאמר מוסגר, שנכנס לתאור תחילת המסע לארץ כנען:

דברים א, ו-יט

(ו) ה' א-להינו דבר אלינו בחרב לאמר רב לכם שבת בהר הזה.

(ז) פנו וסעו לכם...

(ח) **רְאֵה נָתַתִּי לְפָנֶיכֶם אֶת הָאָרֶץ...**

(ט) **וְאָמַר אֲלֵכֶם בְּעַת הַהוּא...**

(יח) **וְאֶצְוֶה אֶתְכֶם בְּעַת הַהוּא אֵת**

כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ.

(יט) **וְנִסַּע מִחֹרֵב וְנִלְךָ אֵת כָּל הַמִּדְבָּר הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא הַהוּא...**

"ה' אלהינו דבר אלינו בחורב... פנו וסעו... ונסע מחורב." את המהלך קוטעת הפסקה הפותחת במלים "בעת ההיא", ופירוש הביטוי הוא, אם כן, בעת ההיא, בסמוך ליציאה מחורב, שהיתה בכ' באייר בשנה השנייה. ואכן, ראב"ע מביא מכאן ראיה לשיטתו שיתרו בא לאחר מתן תורה:

אבן עזרא

הפירוש הארוך, שמות יח, א

והנה דברי משה יוכיחו, שאמר בפרשת אלה הדברים: "ה' אלהינו דבר אלינו בחרב לאמר, רב לכם שבת בהר הזה פנו וסעו לכם" (דברים א, ו-ז), והנה זה הזמן היה קרוב למסעם,

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

יתרו

הָבּוּ לָכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וְנִבְנִים וַיְדַעִים לְשִׁבְטֵיכֶם וְאֲשִׁימָם בְּרָאשֵׁיכֶם (דברים א, יג).

וכך עשה:

וְאָקַח אֶת רֵאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וַיְדַעִים וְאֶתְּנֶם אֵתָם רֵאשִׁים עֲלֵיכֶם (שם, טו).

התכונות המוזכרות בשמות שונות מאלו שבדברים, ובשני המקומות יש קשר, אך אין זהות מלאה בין הדרישה לביצוע. רש"י מחד, וראב"ע ורמב"ן מאידך, מציגים שתי גישות ליישוב הבעיה.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

מעמד הר סיני

רש"י

דברים א, טו

אנשים חכמים וידועים. אבל נבונים לא מצאתי. זו אחת משבע מדות שאמר יתרו למשה ולא מצא אלא שלש, אנשים צדיקים, חכמים וידועים.

כיצד הגיע רש"י לשבע מידות? רש"י סובר שיש לצרף את הנאמר בשמות לנאמר בדברים, כדברי המדרש:

דברים רבה

פרשה א

אמר רבי ברכיה בשם רבי חנינא: צריכין דדיינין שיהא בהן שבע מדות, ואלו הן חכמים ונבונים וידועים, וארבע כמה שכתב להלן "ואתה תחזה מכל העם וגו'" (שמות יח, כא), הרי שבע, ולמה לא נכתבו שבע כאחת?! שאם לא נמצאו משבע מביא מארבע, ואם לא נמצאו מארבע מביא מאחד.

את הפער בין דברי משה לביצוע מסביר רש"י כפער בין הרצוי למצוי, משה ביקש למצוא אנשים בעלי שבע מידות, ומצא רק שלוש. לעומת דרכו של רש"י, המצרף את הנאמר בשתי הפרשות יחד, ראב"ע ורמב"ן מיישבים בין שתי הרשימות.

אבן עזרא

הפירוש הארוך, שמות יח, כא, כה

ואתה תחזה. כבר הודעתך, כי אנשי לשון הקדש אינם שומרים המלות רק הטעמים, על כן לא נחפש על חסר ומלא כאשר אפרש עוד.

ראב"ע פותח ואומר שאין צורך למצוא הקבלה מלאה במלים, ויש שהתורה מגוונת בלשונה, העיקר הוא שהתוכן נשאר זהה. בדרך זו הוא הולך להסביר שאין הבדל בין ארבעת הפסוקים שהבאנו. אם בספר דברים נזכרות

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

עשרת הדברות

והוא אמר, "ואמר אליכם בעת ההיא לאמר, לא אוכל לבדי שאת אתכם" (שם, ט).

לשיטתו של ראב"ע, המשפטים שנערכים על ידי משה והתורה והמצוות שהוא מודיע לישראל, הם התורה שכבר ניתנה. מי שמפרש שהפרשה נאמרה לפני מתן תורה צריך לפרש שמדובר במצוות שהיו נהוגות בעם ישראל עוד לפני כן, וכך מפרש הרשב"ם:

רשב"ם

שמות יח, יג

לשפוט את העם. אפילו אם בא יתרו קודם מתן תורה, דיני ממונות היה להם מעולם, אף כי אמרו רבותינו כי במרה ניתנו להם דינים כדכתיב "שם שם לו חק ומשפט" (שמות טו, כה).

הרשב"ם עצמו סובר שיתרו בא לאחר מתן תורה, אך הוא מפרש שלדעת החולקים, משה עוסק כאן בדיני ממונות שכבר נהגו בעם ישראל, כי אין חברה שאין בה חוקים, או שמדובר במצוות שניתנו במרה.

לכאורה, הראיה של ראב"ע חזקה. אם זמנה של פרשת יתרו איננו ברור, ובפרשת דברים יש ציון זמן ברור, בא הוודאי ומלמד על הספק. אך ניתן לומר, דווקא בשל אופיה של הפרשה בדברים כמאמר מוסגר, שאין זה בהכרח מקומה הכרונולוגי המדויק, אלא זוהי פיסקה שמכניס משה לתוך נאומו מסיבות אחרות.

מעבר לשאלה הכרונולוגית, אפשר לראות ששתי פרשיות מינוי הדיינים נמצאות, לפחות מהבחינה הספרותית, בשני צמתים חשובים של עם ישראל. פרשת מינוי הדיינים בשמות נמצאת לפני מתן תורה, אולי כדי ללמדנו שדרך ארץ קדמה לתורה. הפרשה בדברים נמצאת בסמוך לתחילת המסע לארץ ישראל, ללמדנו שאין משמעות לירושת הארץ ללא קיומה של מערכת צדק ומשפט.⁹

מה הם התכונות שצריכות לאפיין דיינים? האם יש הבדל בין הצעתו של יתרו בספר שמות לבין דבריו של משה בספר דברים? והאם יש הבדל בין הרצוי למצוי - בין הדרישה הראשונית לביצוע בפועל? כך יעץ יתרו:

וְאֵתָה תַחְזֶה מִכָּל הָעָם אֲנָשִׁי חֵיל יְרָאִי אֶ-לֵהִים אֲנָשִׁי אָמַת שֹׁנְאֵי בָצַע (שמות יח, כא).

וכך נאמר שם שעשה משה:

וַיִּבְחַר מֹשֶׁה אֲנָשִׁי חֵיל מִכָּל יִשְׂרָאֵל (שם, כה).

כך אמר משה לישראל:

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

חוקי גוי קדוש

9. כך נאמר גם בהפטרה של ספר דברים מישעיהו פרק א, הנקראת לפני תשעה באב, ואכמ"ל.

העם הגדול במשפטים, ופרט, שיהו יראי אלהים אנשי אמת ושונאי בצע, כי לא יהיו אנשי חיל במשפט בלי מדות הללו. ולא הוצרך להזכיר חכמתם ובינתם, כי הדבר ברור שהוא בכלל אנשי חיל. וכאשר נאמר למטה "ויבחר משה אנשי חיל" (פס' כה), הנה הכל בכלל, שהיו יראי אלהים אנשי אמת שונאי בצע וחכמים ונבונים. ועוד, שאמר מכל ישראל, וטעמו המובחר מכל ישראל, והם שיש בהם כל המדות הללו, כי כיון שאמר מכל ישראל, אמר שהיו המובחרים מכלם, בידוע כי הטובים שבישראל כל מדות טובות בהם, אבל יתרו מפני שלא היה רגיל בעם הוצרך לפרש:

"אנשי חיל" מתפרש בכל מקום לפי עניינו. איש חיל במלחמה הוא גיבור הבקיא בדרכי המלחמה, אשת חיל היא אשה זריזה היודעת בהנהגת הבית, ו"אנשי חיל" בהקשר של שופטים פירושו אנשים הראויים להנהיג ולשפוט עם גדול. בתואר זה כלולות כבר כל התכונות האחרות, איש חיל במשפט צריך להיות ירא אלהים, חכם, וכו'. ממילא, אין שאלה על חסרונם בספר שמות של תכונות המוזכרות בספר דברים, כיוון שבשני המקומות בשמות נאמר "אנשי חיל". וכן, בדרך זו נפתרה השאלה על ההבדל בין התכנית לביצוע בשמות. אף על פי כן, הרמב"ן מציע הסבר נוסף להבדל בין התכנית לביצוע. יתרו, שאיננו מכיר את אנשי ישראל, הוצרך לפרט את כל התכונות, ואצל משה נאמר "אנשי חיל מכל ישראל", מכל ישראל - המובחר שבישראל, שכולל כמוכן יראי אלהים, אנשי אמת ושונאי בצע. מה שנשאר לא פתור בדברי הרמב"ן הן חסרונם של התכונות שבספר שמות מהפרשה בדברים. על כך עונה הרמב"ן בפירושו שם:

רמב"ן

דברים א, יג

ועל דעתי, טעם "יודעים" שהם ידועים לשופטים, כלומר שמעלתם ידועה ונכרת למנותם בה שופטים. וכלל מעלות השופטים במלת "יודעים", כי השופטים צריכין להיות אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שונאי בצע כאשר אמר יתרו, ואלה היו ידועים לשופטים מתחלה כי היו הכל אומרים ראוי זה להיות שופט.

כפי שפירש הרמב"ן בשמות, ש"אנשי חיל" כולל את כל התכונות, כך גם "יודעים" שבספר דברים, פירושו ידועים כמתאימים להיות שופטים, וכולל בתוכו את כל התכונות הנדרשות משופט.

נמצא שלפירושם של ראב"ע ורמב"ן, כל אחד בדרכו, אין הבדל בין הנאמר בשמות לנאמר בדברים, ואין הבדל בשני המקומות בין התכונות לביצוע.

תכונות בעלי שם שונה, אין זה אומר שהתכונה עצמה שונה, ואם במקום אחד חסרות תכונות, אין זה מלמד שמשה לא מצא תכונה זו.

והנה הזכיר יתרו אנשי חיל שיש להם כח לסבול טורח, ולא יפתדו מהם. והנה כנגד אנשי חיל אמר משה, כשהוא מספר הדבר, "הבו לכם אנשים" (דברים א, יג), כמו "בחר לנו אנשים" (שמות יז, ט), "כלם אנשים" (במדבר יג ג). ואמר "יראי אלהים", שאין להם יראה מאדם רק מהשם לבדו. וכנגדם אמר משה, "חכמים ונבונים" (דברים א, יג), כי לא יתכן להיות ירא שמים כראוי רק מי שהוא חכם. ואמר יתרו "אנשי אמת", שאינם כזבנים, "שונאי בצע" - ממוון, והם נודעים ככה למראה עיני אדם. וכנגדם אמר משה, וידועים (דברים א, יג).

יתרו הזכיר ארבע תכונות, שכולם נמצאות בדברי משה: אנשי חיל הם מה שמשה קורא "אנשים", יראי אלהים הם בהכרח גם חכמים ונבונים, ואנשי אמת ושונאי בצע הם אנשים שידועים בתכונות אלו לכל. ועוד מוסיף ראב"ע בפירושו לפסוק כה, על ההבדל לכאורה בין התכונות לביצוע: **ויבחר משה אנשי חיל, שהיה דבר ברור, ולא הזכיר "יראי אלהים", כי הוא לבדו ידע ללבב אנוש, ומשה אמר כי בחר לנו "אנשים חכמים", כי יוכל לדעת זה, רק יש חכם שאיננו ירא שמים. והזכיר "ידועים", שהם למראה העין, ולא הזכירם עתה, כי אחז דרך קצרה:**

בשתי דרכים מיישב ראב"ע את ההבדל. האחת, בביצוע מוזכרות רק התכונות הנראות לעיניים, כאנשי חיל וחכמים, ולא התכונות המסורות רק ללב, כמו יראי אלהים. השניה, הכתוב אחז דרך קצרה, ואין צורך לחזור על כל הפרטים שכבר הוזכרו למעלה.

בדרך דומה באופן עקרוני, אך שונה בפרטים, הולך הרמב"ן:

רמב"ן

שמות יח, כא

וטעם אנשי חיל - אנשים ראויים להנהיג עם גדול, כי כל קבוץ ואוסף יקרא חיל, ואיננו ביוצאי צבא המלחמה בלבד, וכן "חיל גדול מאד" (יחזקאל לז, י), ובארבה, "חילי הגדול" (יואל ב, כה), ובממוון, "כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה" (דברים ה, יז), "ישאו על כתף עירים חיליהם" (ישעיה ל, ו), ובפירות, "תאנה וגפן נתנו חילם" (יואל ב, כב). והנה יקרא איש חיל במשפטים, החכם הזריז והישר. ובמלחמה, הגבור הזריז היודע מערכות המלחמה, ותקרא גם כן האשה "אשת חיל" (משלי לא, י) בהיותה זריזה ויודעת בהנהגת הבית:

והנה יתרו דבר בכלל ופרט, אמר שיחזה אנשים ראויים להנהיג

טעמי המקרא - עקרונות יסוד

יוסף עופר

לטעמי המקרא שלושה תפקידים: א. מנגינת הקריאה; ב. פיסוק; ג. סימון ההברה המוטעמת

1. הטעמים נחלקים לשתי קבוצות: **מפסיקים ומשרתים**. כל הטעמים קובעים את המנגינה; אך רק הטעמים המפסיקים קובעים את הפיסוק.
2. מילה שאין לה טעם משלה מחוברת במקף אל המילה שאחריה, ונקראת יחד עמה, כגון: אֶת-שָׁמוֹ, אֶת-כָּל-יֶרֶק.
3. הפסוק מסתיים בטעם סוף פסוק – המסומן בקו ניצב מתחת להברה המוטעמת. אחרי המילה באות נקודתיים, כגון: שְׁמֶעוּן:
4. הטעמים המפסיקים אינם שווים זה לזה בחוזק ההפסק שלהם. הטעם המפסיק החזק ביותר בתוך הפסוק הוא הטעם אֶתְנַחֲתָא. הטעם הזה חוצה את הפסוק לשני חלקים, ובא כמעט בכל פסוקי המקרא.
5. טעמים מפסיקים נוספים, שהם מפסיקים חזקים הם זָקַף [שתי נקודות זו מעל זו מעל המילה], ורְבִיעַ [נקודה אחת מעל המילה]. בקריאה במקרא בלא מנגינה, יש להתחשב בעיקר בטעמים שנזכרו כאן - אתנחתא, זקף ורביע - המקבילים בדרך כלל לסימני פסיק או נקודה המשמשים כיום.
6. בשלושה ספרים במקרא באה מערכת טעמים מיוחדת השונה מן המערכת הרגילה. אלו הם הספרים איוב משלי ותהילים, והטעמים המשמשים בהם נקראים **טעמי אמו"ת**. הטעם המפסיק החזק ביותר בספרים האלה נקרא עולה ויורד. הטעם הזה בא רק בפסוקים ארוכים, וכאשר הוא מופיע הוא חזק מן האתנחתא שאחרי. לדוגמה: יִבְשׁוּ וַיִּכְלְמוּ מִבְּקָשֵׁי נַפְשֵׁי יִסְגּוּ אַחֲרָיו וַיִּחַפְּרוּ וְחִשְׁבֵי רַעְתֵּי: (תהילים לה, ד).

טבלת טעמי המקרא

הדרגה	שמות הטעמים המפסיקים וסימניהם
קיסרים	אֶתְנַחֲתָא סילוק: (=סוף פסוק)
מלכים	סְגוּלָּה שְׁלֵשֶׁלֶת זָקַף (קטן) זָקַף גְּדוֹל טִפְחָא
משנים	רְבִיעַ זְרַקָא פֶּשְׁטָא יְתִיב תְּבִיר
שלישים	פְּזָר קְרַנֵּי פְרָה (=פזר גדול) תְּלִישָׁא-גְדוּלָה גְּרֶשׁ גְּרֶשִׁים מוֹנַח לְגְרַמְיָה

שמות הטעמים המשרתים וסימניהם

מִירְכָא מוֹנַח זְרַגָא מַהֲפֶךְ קְדָמָא תְּלִישָׁא-קְטַנָּה

זיהוי ההברה המוטעמת במילה

1. טעמי המקרא מסומנים בדרך כלל בהברה המוטעמת – מתחת לאותיות או מעליהן. יש לזהות את סימן הטעם ולהטעים על פיו הטעמת מלרע (בהברה האחרונה) או הטעמת מלעיל (בהברה שלפני האחרונה).
2. סימנו של הטעם פֶּשְׁטָא בא תמיד משמאל למילה. בתיבות המוטעמות מלעיל מוכפל הסימן ומופיע גם מעל ההברה המוטעמת, כגון: הַמֶּלֶךְ.
3. גם הטעמים סגול, זרקא, תלישא-קטנה מסומנים תמיד משמאל למילה. ברוב הדפוסים מוכפל הטעם בתיבות המוטעמות מלעיל ומופיע גם מעל ההברה המוטעמת, כגון: תְּסֹד, דְּרֶךְ. כתבי-היד העתיקים אינם נוהגים להכפיל את הסימנים האלה.
4. הטעם **תלישא גדולה** מסומן תמיד מימין למילה. ברוב הדפוסים מוכפל הטעם בתיבות המוטעמות שלא בהברה הראשונה, כגון: וְבָנָיו. כתבי-היד העתיקים אינם נוהגים להכפיל את סימן התלישא.

הבחנה בין טעמים דומים

1. הטעם פֶּשֶׁטָא (שהוא מפסיק בדרגת משנה) מסומן תמיד משמאל למילה (כאמור לעיל). הטעם קְדָמָא (שהוא משרת ולא מפסיק) מסומן בהברה המוטעמת.
2. הטעם המשרת מֶהֶפֶךְ מסומן בהברה המוטעמת. הטעם יְתִיב (שהוא מפסיק בדרגת משנה) מסומן מימין למילה. הטעם הזה בא רק במילים המוטעמות בהברתן הראשונה.
3. הטעם מוֹנַח הוא משרת, והוא שכיח מאוד. צורת הטעם מוֹנַח לְגַרְמִיָּה | (שליש) מורכבת משני סימנים: מונח מתחת להברה המוטעמת וקו (כעין פסק) לאחר המילה. טעם זה נדיר יחסית.

ספרות יסוד בנושא טעמי המקרא

1. מרדכי ברויאר, טעמי המקרא בכ"א ספרים ובספרי אמ"ת, ירושלים תשמ"ב.
2. מרדכי ברויאר, תקציר כללי הטעמים, בראש ספרי בראשית ותהילים מסדרת 'דעת מקרא'.
3. שמחה קוגוט, המקרא בין טעמים לפרשנות, ירושלים תשנ"ד.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

יתרו

סדר התורה ופיסוק טעמים

בשיטת מיכאל פרלמן (לפי הרב ברויאר) ז"ל*

יח א וַיִּשְׁמַע יִתְרוֹ כִּהְיוּ מֵדִין חֲתָן מֹשֶׁה אֶת כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ
 בִּיהוֹצֵא יְהוָה אֶת־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם:

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

מעמד הר סיני

ב וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֲתָן מֹשֶׁה אֶת־צַפְרָה אִשְׁתּוֹ מִשֵּׁה אַחֵר שְׁלוּחִיהָ:
 ג וְאֵת שְׁנֵי בָנָיו אֲשֶׁר שָׁם הָאֶחָד גֵּרְשֹׁם כִּי אָמַר גֵּר הָיִיתִי בְּאֶרֶץ נֹכְרִיהָ:
 ד וְשֵׁם הָאֶחָד אֱלִיעֶזֶר כִּי־אֱלֹהֵי אָבִי בִּעֲזָרָי וַיִּצְלַנִּי מִחַרְבַּ פְּרָעָה:
 ה וַיָּבֹאוּ יִתְרוֹ חֲתָן מֹשֶ�ה וּבָנָיו וְאִשְׁתּוֹ אֶל־מֹשֶׁה אֶל־הַמִּדְבָּר אֲשֶׁר־הוּא חֲנָה שָׁם הָרַ הָאֱלֹהִים:
 ו וַיֹּאמֶר אֶל־מֹשֶׁה אֲנִי חֲתָנְךָ יִתְרוֹ בֶּן אֵלִיָּד וְאִשְׁתְּךָ וּשְׁנֵי בָנָיָה עִמָּה:

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

עשרת הדברות

ז וַיֵּצֵא מֹשֶׁה לְקִרְיַת חֲתָנוֹ וַיִּשְׁתַּחֲוֶה וַיִּשְׁקֵלֵז וַיִּשְׁאַלֵז אִישׁ־לְרֵעֵהוּ לְשָׁלוֹם וַיָּבֹאוּ הָאֱלֹהִהָ:
 ח וַיִּסְפֹּר מֹשֶׁה לְחֲתָנוֹ אֶת כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה לְפָרְעָה וּלְמִצְרַיִם עַל אֹדֶת יִשְׂרָאֵל
 אֶת כָּל־הַתְּלָאָה אֲשֶׁר מְצַאֲתֶם בְּדֶרֶךְ וַיִּצְלַם יְהוָה:
 ט וַיַּחֲדֵ יִתְרוֹ עַל כָּל־הַטּוֹבָה אֲשֶׁר־עָשָׂה יְהוָה לְיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֲצִילוֹ מִיַּד מִצְרַיִם:
 י וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ בְּרוּךְ יְהוָה אֲשֶׁר הֲצִיל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד פְּרָעָה
 אֲשֶׁר הֲצִיל אֶת־הָעָם מִתַּחַת יַד־מִצְרַיִם:

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

חוקי גוי קדוש

יא עֲתָה יִדְעֹתִי כִּי־גָדוֹל יְהוָה מִכָּל־הָאֱלֹהִים כִּי בִדְבַר אֲשֶׁר זָדוּ עֲלֵיהֶם:
 יב וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֲתָן מֹשֶ׈ה עִלָּה וּזְבָחִים לְאֱלֹהִים
 וַיָּבֹאוּ אֶהָרֶן וְכָל יִשְׂרָאֵל לֶאֱכֹל־לֶחֶם עִם־חֲתָן מֹשֶׁה לִפְנֵי הָאֱלֹהִים: שני

* את דרגות הפסק סימן מיכאל פרלמן בקווים היררכיים, ואנו הוספנו את הצבעים. שיטת הפיסוק של הטעמים היא תמיד בינארית (=מחלקת כל יחידה לשני חלקים), ויש בה דרגות, כך שכל הפסק קל בטעמים, יש מעליו הפסק גבוה ממנו, הכולל יחידה גדולה יותר. החריג היחיד הוא סוף פסוק, המתחלק על ידי אתנחתא - השווה לו בדרגתו (שכן שניהם 'קיסרים', המתחלקים על ידי 'מלכים'), והדבר מיוצג בסימון הקווים. שיטה זו יש בה רגישות רבה והיא הולמת את לשון המקרא, שהיא תמיד שירה, גם בפרקי סיפור וחוק.

י ויהי ממחרת וישב משה לשפוט את־העם ויעמד העם על־משה מן־הבקר עד־הערב:

יד וירא חתן משה את כל־אשר־הוא עשה לעם

ויאמר מה־הדבר הזה אשר אתה עשה לעם

מדוע אתה יושב לבדך וכל־העם נצב עליך מן־בקר עד־ערב:

טו ויאמר משה לחתנו כִּי־בא אלי העם לדרש אלהים:

טז כִּי־יהיה להם דבר בא אלי ושפטתי בין איש ובין רעהו והודעתי את־חקי האלהים ואת־תורתיו:

יז ויאמר חתן משה אליו לא־טוב הדבר אשר אתה עשה:

יח נבל תבל גם־אתה גס־העם הזה אשר עמד כִּי־כבד ממך הדבר לא־תוכל עשהו לבדך:

יט עתה שמע בקלי אינני עמך ויהי אלהים עמך

כ יהיה אתה לעם מול האלהים והבאת אתה את־הדברים אלה־אלהים:

כ וזה־הדבר אתה את־החקים ואת־התורת

והודעת להם את־הדרך ילכו בה ואת־המעשה אשר יעשו:

כא ואתה תחזה: מכל־העם אנשי־חיל יראי אלהים אנשי אמת שנאי בצע

ושמת עליהם שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרות:

כב ושפטו את־העם בכל־עת

והיה כל־הדבר הגדל יביאו אליך וכל־הדבר הקטן ישפטוהם

והקל מעליך ונשא אתך:

כג אם את־הדבר הזה תעשה וצונד אלהים ויכלת עמך וגם כל־העם הזה על־מקמו יבא בשלום: שלישי

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

יתרו

כד וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה לְקוֹל חֲתָנָו וַיַּעַשׂ כְּלָאֲשֶׁר אָמַר:

כה וַיִּבְחַר מֹשֶׁה אֲנָשֵׁי-חֵיל מִכָּל-יִשְׂרָאֵל וַיִּתֵּן אֹתָם רָאשִׁים עַל-הָעָם

שְׂרֵי אֱלֹפִים וְשְׂרֵי מְאֹת שְׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשְׂרֵי עֶשְׂרֵת:

כו וַשְׁפֹּטוּ אֶת-הָעָם בְּכָל-עֵת אֶת-הַדָּבָר הַקָּשֶׁה יִבְיֹאז אֶל-מֹשֶׁה וְכָל-הַדָּבָר הַקָּטָן יִשְׁפֹּטוּ הֵם:

כו וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה אֶת-חֲתָנָו וַיֵּלֶךְ לֹא אֶל-אֶרְצוֹ: רביעי

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

מעמד הר סיני

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

עשרת הדברות

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

חוקי גוי קדוש

לשון התורה

יואל בן-נון

"וַיַּחַד יתרו"

זהה לפועל ביתרו, אלא בצורת - 'אל יַחַד' (= אל יתחד), כמו בדברי יעקב לשמעון ולוי - 'בְּסָדֶם אֶל תָּבֵא נַפְשִׁי, בְּקֹהֶלֶם אֶל תֵּחַד כְּבָדִי...' (בראשית מ"ט ו); או בצורת 'אל יַחַד' (במלרע), כמו יינק, ייעף, ייטב.

הצורה הקצרה של "וַיַּחַד יתרו" עם האות האחרונה בשווא ובדגש (קלו), אכן מתאימה לפועל 'חדי/חדה' שמבטא שמחה; כך גם הצורה - "וַיִּשְׂבֶּה מִמֶּנּוּ שְׂבִי" (במדבר כ"א א), משורש 'שבי/שבה'; וכן הצורות - "וַיִּבְרָךְ/וַתִּבְרָךְ" משורש 'בכי/בכה'; והצורה "וַיִּפְתַּח בְּסֶטֶר לִבִּי" (איוב ל"א כז) משורש 'פתי/פתה' (אולי גם יִפְתַּח... לִפְתָּח, בראשית ט' כז). רק האות הגרונית 'ח' בפועל - "וַיַּחַד", איננה מקבלת שווא, ומתרחבת ל'פתח'. כל זה נזכר בפירושי ראב"ע ורשב"ם ליתרו.

ברור אם כן, ששני הפעלים שונים במשמעם ובשורשם, וניקודם השווה מעורר שאלה.

ר' עמוס חכם, בפירושו לאיוב ג' ו (בסדרת 'דעת מקרא', הערה 11) כתב, שדרכם של הנקדנים היתה להשוות את הניקוד במילים יחידאיות במקרא, אך הוסיף, שאולי התכוונו גם למשמעות משנית, שהלילה המקולל לא יהיה בין הימים השמחים בשנה, מעין 'לשון נופל על לשון'.

שאלה דומה עולה גם לנוכח הפסוק במשלי (כ"ז יז): "ברזל בברזל יַחַד - ואיש יַחַד פני רעהו"¹. הביטוי 'ברזל בברזל' מרמז, שמדובר כאן במפגש מסוג אחר, מפגש של ליטוש וחיודוד, מפגש שיוצר ניצוצות, ולפי זה, "יַחַד" בא במקורו משורש 'חדד' ('וישם פי כחבר חדה', ישעיהו מ"ט ב; וראה יחזקאל ה' א; כ"א יד-טז), כמאמרו של ר' חמא בר' חנינא על הפסוק הזה: "אין סכין מתחדדת אלא בירך של חברתה, כך אין תלמיד-חכמים מתחדד אלא בחבירו" (בראשית-רבא פרשה ס"ט-א), וכלשון התרגום: "פְּרֻזָּא בְּפְרֻזָּא לְטִיש - וגבְרָא לְטִיש אֶפְיָה דְחַבְרִיָּה"; כך גם פירש רש"י על פי הגמרא (תענית ז ע"א): "מה ברזל זה אחד מחדד את חבירו, אף שני תלמידי חכמים מחדדין זה את זה בהלכה". אבל אם זה כך, היינו צריכים לקרוא - 'ברזל בברזל יַחַד' (בכל), או 'יַחַד' (בנפעל)² - וגם 'איש יַחַד', או 'יַחַד'. קריאה כזאת שומרת על הכתיב של המסורה, אבל לא על הניקוד.

ברור שהמבטא ('יַחַד') שנמסר לנו מתאים לשורש 'חדה'

הפועל "וַיַּחַד", בצורתו זו, מופיע רק פעם אחת בתנ"ך. במקביל, בתחילת איוב, בקללתו את יום לידתו וליל עיבורו (ג' ו), מופיע הפועל בלי ו"ו, גם כן פעם יחידה בתנ"ך.

המסורה הגדולה, שחיברו מסרני טבריה בארץ ישראל בתקופת הגאונים, מעירה על כך בתוך רשימה של מילים יחידאיות בתנ"ך, לפי סדר אלפביתי, שאחת כתובה בו"ו ואחת בלי ו"ו - "אלפא ביתא מן חר וחד - חר א', וחד וא', ולית דְּכוּתְהוּן" - כלומר, ואין כמותם'. חיבור זה מהמסורה הגדולה נקרא על שם תופעה זו - 'אֶכְלָה וְאֶכְלָה' (הוציא לאור זלמן פרענסדארף, הנובר תרכ"ד), והצמד 'יַחַד' - 'וַיַּחַד' מופיע באות י' (עמ' 4).

אלא שפירוש הפעלים האלה על פי ההקשר בשני הפסוקים הוא שונה, ודבר זה מעורר תמיהה. הנה לפנינו שני הפסוקים:

"וַיַּחַד יתרו על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל, אשר הצילו מיד מצרים" (שמות י"ח ט).

"הלילה ההוא יִקְחָהוּ אֶפְלָ, אֶל יַחַד בימי שנה, במספר יַרְחִים אֶל יָבֵא" (איוב ג' ו).

ההקשר מלמדנו במבט ראשון, שיתרו שמח מאד "על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל" בהצלתם ממצרים (וכך פירשו כאן רש"י לפי הפשט, וראב"ע ורשב"ם), ואילו הלילה שבו נתעבר איוב, בעת סבלו הנורא, הוא היה רוצה שלא יתחד בימי שנה, ולא יבוא במספר ירחים, כלומר, מוטב שלא היה נוצר כלל.

הפועל "וַיַּחַד" ביתרו בא לפיכך משורש 'חדי/חדה', שממנו השם 'חֻדְוָה' ('עו וְחֻדְוָה בַּמְקוֹמ', דברי-הימים א ט"ז כז; וגם "... ואל תַעֲצֹבו, כי חֻדְוָה ה' היא מְעֻזָּם", נחמיה ח' י; ולדברי המפרשים גם 'תַּחְדָּהוּ בשמחה את פניך', תהלים כ"א ז, וראה רד"ק שם על כפל השמחה) - ואילו הפועל "אֶל יַחַד" באיוב בא משורש 'יחד', שממנו המילים 'יחיד', 'יַחַדוּ' ו'יחד'.

השורשים האלה אינם קרובים כל כך כפי שנדמה, כי האות 'ח' בעברית, היו לה שני מבטאים שונים בעת העתיקה - 'ח' גרונית, ו'ח' לא גרונית - זאת אנו יודעים מן השפות הקרובות לעברית (אכדית, ערבית, ועוד), והנה, השורש 'יחד' יש בו 'ח' גרונית, ואילו השורש 'חדה' (=חֻדְוָה, שמחה) יש בו 'ח' שהיתה בעבר לא גרונית - והם שורשים שונים ומשמעים שונים. אם כך, הפועל באיוב לא היה צריך להימסר לנו בצורה

1. הקמץ בפועל הראשון ('יַחַד') נובע מצורת הפסק, כך ששני הפעלים בפסוק נראים שווים.

2. ראה דעת מקרא למשלי (שם), הערה *28.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

יתרו

של הטובה, ופירשו את הפועל מלשון 'חדד', ולא מלשון 'חדה' (=חדוה) - רב אמר, שהעביר חרב חדה על בשרו (וכתב רש"י שם, שמל את עצמו ונתגייר, וזה מתאים להכרת יתרו בגדלות ה' 'מכל האלהים'), ושמואל אמר, שנעשה חידודים חידודים כל בשרו (וכתב רש"י, שהיה מיצר מאד על מפלת מצרים).

מעניין גם שרש"י הבחין והשאיר חיץ בין השורשים והמשמעים בפירושו ל-"וַיַּחַד יתרו" - וישמח יתרו, זהו פשוטו. ומדרשו: נעשה בשרו חידודין חידודין, (והיה) מיצר על איבוד מצרים.

אולם במבט מודרני ובמדרש פסיכולוגי (שיכול להיאחז במסורת הקריאה, ובקשרים בין פשט ודרש), אפשר בהחלט לחשוב שיתרו שמח מאד "על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל אשר הצילו מיד מצרים", וגם ברך את ה' בהתרגשות גדולה, ויחד עם חדוה זו, גם אחזה אותו צמרמורת, ובשרו נעשה חידודין, במחשבתו על אבדנם של מצרים ושל פרעה, וזאת, בין אם הכיר את אותו פרעה באופן אישי, ובין אם רק שמע עליו.

(כמו 'יעל' משורש 'עלה'), וברור מאידך שברזל בברזל איננו "שמח" אלא 'מתחדד', ושוב אנו רואים מעין 'לשון נופל על לשון'.

השאלה כאן היא אם שני אנשים שנפגשים, יוצאים מהם ניצוצות - של זעם (למשל, בגלל החותנת - חמות רעהו, כפי שכתב ר' משה קמחי בפירוש המיוחס לראב"ע במקראות גדולות למשלי), או של ויכוח, ובמקרה הטוב - ויכוח הלכתי; או שמא הם שמחים לפגוש איש את רעהו, ויש כאן משחק מחודד במילים שונות-דומות שבאות משורשים שונים-דומים? כך פירש ר' יהודה קיל במשלי (כ"ז יז) בסדרת 'דעת מקרא': "משל זה ערוך על דרך החידה והחידוד, ולא הרי 'יחד' הראשון, כהרי 'יחד' השני. הראשון - עניינו חידוד, והשני עניינו חדוה. כלי ברזל (סכין או חרב) מתחדד זה בזה - אבל איש ישמח בפגשו את רעהו, ו'יחד' כאן הוא מלשון 'וַיַּחַד יתרו'..."

מעניין, שחז"ל בדרשתם, שמרו על אותו המובן של חידוד בשני חלקי הפסוק במשלי, וגם רב ושמואל בדרשתם על "ויחד יתרו" (סנהדרין צד ע"א), התעלמו מן ההקשר הישיר

ביטויי לשון מיוחדים כפי יתרו, ובתיאור בואו

ללשון ארמית או קרובים אליה יש בתורה לא מעט, ובמקרים רבים אפשר למצוא קשר עם הדמויות והרקע.

בלשון השירה של משה נאמר "שמעו עמים ירגזון" (שמות ט"ו יד), וכך בתפילת חבקוק (ג' ז) - "ירגזון יריעות ארץ מדן", והן יחידות במקרא עם הסיומת, ושתיהן בהקשר של "עמים" ושל "מדן".

עוד בלשון הברכה של משה - "ה' מסיני בא ... וְאַתָּה⁷ מרבבת קדש ..." (דברים ל"ג ב); וגם "מִחַץ מַתְנִים קָמְיוֹ, וּמִשְׁנָאִיו מִן יְקוֹמוֹן" (=מאשר יקומו⁸, דברים ל"ג יא).

חוקרי לשון⁹ מצאו גם בתיאור יתרו ועצתו למשה כמה רמזים ספרותיים ללשון הארמית, מפני שהתורה מתארת את יתרו כמי שבא מבחוץ. מסתבר מאד לדעתנו, שאכן היתה לשונו המקורית של יתרו מושפעת מן הארמית במידה ניכרת,

יתרו חותן משה בא ממדין הדרומית³, אולם שבטי מדין חיו ברובם בעבר הירדן מזרחה, ושם שררה השפעה ארמית קדומה, והתופעה מוכרת מכתובות עתיקות שנמצאו ממזרח לירדן. למשל, בכתובת מישע⁴ מלך מואב, שנמצאה בתל דיבן (=דיבון) מצפון לנחל ארנון, נכתב (בכתב עברי קדום) - 'שלשנ שת' (=שלושים שנה); 'מנ רבנ' (=ימים רבים). בכתובת בלעם⁵, שנמצאה במקדש מדיני בתל דיר עלא המזוהה עם סוכות, במוצא נחל יבוק אל הירדן, נכתב (בכתב עברי קדום) - 'בלעם בר בער' (=בן בעור); 'ויאתו אלוה אלהנ בלילה' (ויבואו אליו אלהים בלילה); 'ויקם בלעם מן מחור' (=ממחרת).

כפיו של לבן הארמי משאירה התורה את השם הארמי למקום גל העדות והגבול בינו ובין יעקב, "יִגַר שְׁהִדּוּתָא"⁶, ואלה המילים הארמיות היחידות בתורה. אבל ביטויים רומזים

3. ראה להלן, עמ' 32.
 4. ש' אחיטוב, כתובות מספרות עמ' 54.
 5. א' רופא, ספר בלעם (ירושלים תש"ם) עמ' 61-63.
 6. ראה בבלי שבת קטו ע"ב ("תרגום שבתורה"); וראה רש"י, רד"ק ורמב"ן לפסוקים בבראשית (ל"א מו-מו); וראה יחיאל בן-נון, ארץ המוריה פרקי מקרא ולשון (אלון שבת התשס"ו), עמ' 58.
 7. אונקלוס תרגם לארמית - 'ועמיה רבבת קדישין', וברור שקרא את הכתוב בעברית 'וְאַתָּה ...', שלא ככתיב המסורה וכל הפרשנים, כאילו לא קיבל, או לא רצה לקבל, לשון דומה לארמית, בעברית שבתורה.
 8. כפירוש ראב"ע, ורש"י פירש - "מהיות להם תקומה", כלומר, שלא יוכלו לקום נגד בני לוי.
 9. ד"ר מרדכי מישור סיכם והרחיב בשורה של דוגמאות, במאמרו (באנגלית) על לשון הפרק בשמות י"ח: M. Mishor, "On the language and text of Exodus 18", in: S.E. Fassberg and A. Hurvitz (eds.), Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting, Jerusalem 2006, pp. 225-229.
 הדוגמאות המובאות להלן לקוחות ממאמר זה.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

מעמד הר סיני

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

עשרת הדברות

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

חוקי גוי קדוש

כפי שהיו מושפעים ממנה המדיינים הצפוניים, שבאזור נחל יבוק, אשר שמרו את זכרו של 'בלעם בר בער' כאיש חוזה מראות בלילה.

הביטוי החריג הבולט ביותר הוא 'יִיחָד יתרו'¹⁰, אם אמנם מפרשים אותו מלשון 'חדי < חודה', 'שמחה' בארמית. גם הביטוי על עונש המצרים, 'כי בדבר אשר יָדו עליהם' איננו רגיל בעברית מקראית, שאנו שומעים בה 'הזידו'¹¹.

יש שפירשו את הביטוי כפי יתרו למשה - 'נָבַל תָּבֵל...', לא משורש 'נבל'¹², אלא משורש 'בלל' < 'בלבל', דוגמת 'על כן קרא שמה בבל, כי שם בלל ה' שפת כל הארץ' (בראשית י"א ט), כלומר, מעומס המשפטים סופך להתבלבל, ולאבד את טוהר המשפט.

"והזהרתה אתהם את החקים ואת התורת...". ייתכן לפרשו, לא מלשון 'אזהרה'¹³, אלא במשמע הארמי של 'זהיר' = 'זהר', כלומר, 'תאיר ותבהיר להם את החוקים ואת התורות, כמו בהמשך' - 'והודעת להם את הדרך...".

גם "ואתה תחזה מכל העם", ומשמעו כתוב בפירוש - "ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל", איננו 'חזה' הרגיל

"כי בדבר אשר יָדו עליהם"

את הפועל "יָדו" פירש רש"י - הרשיעו, ואז הוא מביא מדרש רבותינו מן הגמרא בסוטה (יא ע"א), שם נאמר: אמר ר' אלעזר, מאי דכתיב 'כי בדבר אשר יָדו עליהם' - בקדירה שבישלו בה נתבשלו (והמילה 'בה' ניתנת לקריאה כפולה) - מאי משמע דהאי "יָדו" לישנא דקדירה הוא? - דכתיב 'וַיִּזְד יַעֲקֹב נִזְיָד' (בראשית כ"ה כט). ואכן, רוב המדקדקים סבורים ש'נזיד' ו'זדון' באים שניהם משורש - 'זוד/זדה', שמשמעו 'תניחה', ורתיחת הדם והאדם עלולה להביאו למעשה זדון, ולשון בישול מושאלת לתוכניות ומעשי זדון.

בעברית ובארמית, שמשמעו 'ראה'¹⁴, אלא דומה למשמע הארמי של 'חזי' = 'ראוי'.

מסתבר, שגם ביטויים נוספים, רובם מדברי יתרו מכוונים לרמוז ללשונו המיוחדת, כמו: "לא תוכל עֲשֶׂהוּ לבדך" (במקום 'עֲשֶׂהוּ'¹⁵); "הדרך ילכו בה" (ולא 'אשר'¹⁶ ילכו); "המעשה אשר יעשון" (=יעשו); "את הדבר הקשה יביאון (=יביאו) אל משה, וכל הדבר הקטן ישפוטו (=ישפטו) הם"; "וַיִּצְנֶךָ 17 אלהים וַיִּקְלֶתָ 18 עֲמֹד" (=ישלח א' לך את ברכתו, כך שתוכל לעמוד במלוא התוקף).

ראוי לציין גם שהצירוף "מן הבקר / מן בקר" (=מבקר) מופיע במקרא רק כאן¹⁹; הצורה "והזהרתה אתהם..." (=אותם) מופיעה חמש פעמים בכל המקרא, שלוש מהן בהקשרים של עם זר, או לשון ארמית²⁰, וצורת 'אֲתָהֶם' מקבילה ל'יתהון' הארמית; ואף השימוש ב'על' במובן 'אל'²¹ בלשון יתרו - 'וגם כל העם הזה על (=אל) מקמו יבא בשלום'.

אפשר לדון ולחלוק ברבות מן הדוגמאות שהוזכרו, אבל במבט כולל נראה שהתופעות הלשוניות בפרק מצביעות על דרכה של התורה, לרמוז על לשונו המדיינית של יתרו חותן משה, שכנראה היתה ספוגה ארמית קדומה.

משמעות הביטוי של יתרו מוסכמת, אבל לכאורה חסר פועל, וזה 'מקרא קצר' - 'כי בדבר אשר יָדו המצרים, פָּקַד ה' עליהם', וכפי שפירש רש"י: במים דימו לאבדם, והם נאבדו במים, וכך בתרגום אונקלוס. אולם מסתבר שהעדר הפועל השני מאפשר לקרוא את המילה "עליהם" פעמיים - 'כי בדבר אשר יָדו עליהם' - 'עליהם פָּקַד ה'', ו"עליהם" מכוון איפוא, גם לישראל וגם למצרים, ובא להדגיש את הרעיון של 'מידה כנגד מידה', שעליו ברח יתרו את ה'.

בסיכום ההיסטורי המקיף לפני כריתת האמנה בספר

10. ראה לעיל פירושי הביטוי.
11. ראה רש"י (=הרשיעו), וראב"ע ורמב"ן (=הזידו); ובבבלי סוטה (יא ע"א) דרשו את הצורה החריגה מלשון 'נזיד' - "בקדירה שבישלו, בה נתבשלו".
12. כפי שפירש רש"י בעקבות אונקלוס שתרגם - 'מילאה תילאי', כלומר תעייף מאד.
13. כלשון הרגילה בדברי רס"ג (האמונות והדעות, מאמר ג') ובדברי רמב"ם ורמב"ן (בספר המצוות) המכנה את איסורי התורה 'אזהרות'; ראב"ע פירש מלשון 'זוהר = נשמר'.
14. רש"י פירש "ואתה תחזה" - ברוח הקודש, מלשון 'חזיון נבואי', כלשון 'חזה' הרגיל במקרא; אמנם ל'ראה' יש בתורה גם משמעות של בחירה - "... אלהים יִרְאֶה לוֹ הַשֶּׁה לַעֲלֵה, בני" (בראשית כ"ב ז), וראה בספר ארץ המוריה - פרקי מקרא ולשון, עמ' 3-6.
15. על ביטוי זה כתב ראב"ע - "עשהו - מילה זרה בדקדוק... כי לא מצאנו ה"א נראית בגזרת 'עשהו'; והשומרוני 'תיקן' וכתב 'לא תוכל עשותו'.
16. והשומרוני כדרכו מוסיף - 'אשר ילכו בה'.
17. כלשון הברכה בספר דברים (כ"ח ה) - 'יצו ה' אתך את הברכה באסמך, ובכל משלך ידך'; ורש"י וראב"ע פירשו כתרגום אונקלוס - 'אם ה' יצוה אותך כך, אז תוכל לעמוד'.
18. רש"י וראב"ע פירשו 'ויכלת' - 'אז תוכל', ובכך מבליטים את הצורה החריגה שבכתוב.
19. זו ההוכחה המרכזית במאמרו של ד"ר מרדכי מישור (לעיל הערה 6), מפני ש"מן הבקר/בקר עד הערב/ערב", מופיע כאן פעמיים, ואין עוד כמוהו במקרא. אולם צורת "מבקר" (איוב ד' כ) גם היא יחידה במקרא, וצורת "מִהַבְּקָר" מופיעה רק 3 פעמים במקרא (שמואל-ב ב' כז; כ"ד טו; מלכים-ב י"ח כו), וקשה להוכיח מכאן.
20. בפעם הראשונה אצל לבן - "... וינשק לבניו ולבנותיו ויברך אתהם" (בראשית ל"א נה), ושם הערת המסורה על חמישה 'אתהם' במקרא, ופירוטם, והנה אחד בלבן הארמי, אחד ביתרו כהן מדן ('והזהרתה אתהם'), ואחד בהחרמת הכנעני מלך ערד (במדבר כ"א ג). עוד אחד ביחזקאל (ל"ד יב), ואחד בדברי-הימים-א (ו' ט).
21. השווה למשל, לשון ישעיהו (כ"ב) על ה' באחרית הימים - "... ונהרו אליו כל הגוים", ללשון מיכה (ד' ב) - "ונהרו עליו עמים".

לבני ישראל, אבל מפרש (כדרכם של ספרי בית שני) את הביטוי על פרעה, על כל עבדיו ועל כל עם ארצו, וה"שם" הגדול שנעשה הוא הגמול 'מידה כנגד מידה'.

נחמיה (ט' י), נאמר: 'וַתִּתֵּן אֶתְּךָ וּמִפְתִּים בַּפְּרֵעָה וּבְכָל עַבְדֵי וּבְכָל עַם אֶרְצוֹ, כִּי יָדַעְתָּ כִּי הִזְיִדוּ עֲלֵיהֶם, וַתַּעַשׂ לָךְ שֵׁם כַּהֵיּוֹם הַזֶּה' - וזהו ביאור לדברי יתרו, שמותיר את "עליהם" ביחס

"ישפטו"

הצורה הרגילה היא - 'ישפטו', וכך נאמר בעצת יתרו: "ושפטו את העם בכל עת, והיה כל הדבר הגדול יביאו אליך, וכל הדבר הקטן ישפטו הם" (י"ח כב). אולם יש גם צורה מוארכת - 'ישפטו', שמופיעה לפעמים בתנועת 'או' ארוכה - 'ישפטו' - וכך בתיאור מעשהו של משה: "ושפטו את העם בכל עת, את הדבר הקשה יביאון אל משה, וכל הדבר הקטן ישפטו הם" (י"ח כו). הצורה הארוכה מתאימה לסיום, במעשה הגדול של משה כעצת חותנו. בצורה הארוכה (יש הרואים בה את הצורה הקדומה) ייתכן שניתן לחוש כעין הדגשה חגיגית, המתאימה לסיום הסיפור, במעשה הגדול של משה כעצת חותנו. ואכן, ראב"ע הסביר את הצורה הארוכה כצורת סיום, וראה בשתי המילים "ישפטו הם" סוף-פסוק מורחב, ומסתבר שקרא את הצירוף בהטעמת מלעיל - "ישפֹטוּ-הֵם". אך לפי הטעמת המסורה שבידנו, קשה לפרש כך.

כך למשל גם בפועל 'תַּעֲבֹרִי/תַּעֲבְרוּ', שצורתו המוארכת מופיעה למשל אצל אברהם - 'ואקחה פת לחם וְסַעַדוּ לְבַכְּכֶם אַחַר תַּעֲבְרוּ' (בראשית י"ח ה) - ובדברי בעז אל רות: "הלא שמעת בתי, אל תלכי ללקט בשדה אחר, וגם לא תַּעֲבֹרִי מִזֶּה..." (רות ב' ח).

כל זה נאמר בקיצור בדברי רש"י, כפי שהוא מובא ב'תורת חיים' (מוסד הרב קוק, ירושלים), על פי דפוס ראשון: "ישפטו הם - כמו ישפטו; וכן: לא תַּעֲבֹרִי (רות ב', ח) - כמו: לא תַּעֲבֹרִי. ותרגומו: 'דיינין אינון'. מקראות הראשונים הם לשון צווי, לכך מתורגמן 'וידונן ייתון', 'ידונן'; ומקראות הללו לשון עשייה". אולם ראב"ע הבין את רש"י כאילו העשייה מחייבת צורה דקדוקית אחרת, וכתב בתגובה (נדירה, שמזכירה את רש"י בפירוש) - 'ישפטו הם' - כמו 'ישפטו', בשורוק תחת חולם, כמו "וגם לא תַּעֲבֹרִי מִזֶּה" (רות ב' ח) - ור' שלמה רצה להפריש ביניהם ולא עלתה בידו.

אולם המעיין ברש"י יראה שרש"י לא התכוון לכך, אלא הסביר את ההבדל בתרגום אונקלוס בין הציווי שבעצת יתרו לבין מעשהו של משה.

צורה נוספת מאותו סוג אנו מוצאים במשלי (י"ד ג): "ושפתי חכמים תַּשְׁמֹרֶם (=תַּשְׁמְרוּם)²². יש שהצביעו על המשותף לשלושת הביטויים בעיצור השפתי (פ, ב, מ) שלפני תנועת או (u), בדומה לו' החיבור שהופכת לאו (u) לפני עיצור שפתי²³. אולם ראוי לציין שגם במשלי מופיעה צורה זו בסוף פסוק.

22. הראשון שהביא את שלושת הפסוקים (ישפטו, תַּעֲבֹרִי, תַּשְׁמֹרֶם) היה רס"ג בספרו 'צחות לשון העברים' (מהדורה מדעית: אהרן דותן, ירושלים תשנ"ז, עמ' 225).
23. כך פרופ' מ' בר-אשר ופרופ' י' עופר. וראה: י' רצהבי, "היגוי קדום במסורת החרוז העברי", בר אילן: ספר השנה למדעי היהדות והרוח יא, עמ' 281.

מדע בתורה

יואל בן-נון

ארץ מדין (של יתרו) - היכן?

הר סיני - היכן?

הקניני, יתרו חותן משה ומשפחתו, והם הצטרפו אל בני ישראל, קיבלו נחלה טובה (במדבר י' כט-לב; שופטים א' טז), ובתקופות מבחן והכרעה תמכו בבני ישראל נגד אויביהם - במיוחד, יעל שהרגה את סיסרא (שופטים ד' יז-כב; ה' כד-כז), ובני הקיני שסרו מתוך עמלק בימי שאול (שמואל א' ט"ו ו). כך יש מקום לפרש גם את הכרעתו של יתרו לבוא אל בני ישראל במדבר, כניגוד עמוק להתנפלות של עמלק על בני ישראל ברפידים (שמות י"ז ה-יג); וזו אם כן סיבה ברורה לכתיבת מעשה יתרו אחרי פרשת עמלק, בין אם היה סמוך בזמן ובין אם לא.²

היכן שכנה ארץ מדין הדרומית?

ברור מתחילת ספר שמות, שישנו מדבר המפריד בין מצרים לבין מדין, והר סיני נמצא בסמוך לדרך בין מצרים למדין, וקרוב יותר למצרים. הנה הפסוקים המשלימים זה את זה:

"... ויברח משה מפני פרעה - וישב בארץ מדין... (שמות ב' טו).

"ומשה היה רעה את צאן יתרו חתנו כהן מדין, וינהג את הצאן אחר המדבר,

ויבא אל הר הא-להים הרבה" (שם ג' א).

"ויאמר ה' אל משה במדין, לך שב מצרים... (שם ד' יט) -

"ויהי בדרך במלון... (ד' כד) -

"ויאמר ה' אל אהרן, לך לקראת משה המדברה, וילך

ויפגשהו בהר הא-להים... (ד' כז).

"... בהוציאך את העם ממצרים, תעבדון את הא-להים על

ההר הזה" (ג' יב).

"... נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר, ונזבחה לה'

א-להינו" (ג' יח; ה' ג).

חוקר שלקח בחשבון מדוקדק את כל הפסוקים האלה,

והבין את חשיבות הדרך בין מדין למצרים, ואת סמיכות הר

סיני לדרך זו, וקרוב יותר למצרים, הוא ד"ר מנשה הראל.

בספרו 'מסעי סיני'³ הוא פרש את הדעות השונות לזיהוי

הקושי הראשון באיתור מקומה של 'ארץ מדין' הוא, שיש שתיים - מדין הצפונית, ומדין הדרומית: הצפונית בעבר הירדן מזרחה, מצפון למואב, באזור נחל יבוק; והדרומית באזור אילת, ודרומה אל חג'אז מכאן, ומערבה אל סיני מכאן. תופעה זו מוכרת בקרב שבטים נודדים כמו בני ישמעאל (בראשית כ"ה, יח) ואחזים משבטי ישראל (שמעון, בראשית מ"ט, ז; דן, יהושע י"ט, מז; שופטים י"ח), וגם שבטי מדין התפצלו בשלב קדום והתרחקו. אפילו שבט הקיני, משפחת יתרו, שהצטרף לבני ישראל, נפרד לשתי קבוצות: אחת ישבה בדרום, בנגב ערד (שופטים א' טז), ואילו "חבר הקיני נפרד מקיין, מבני חֶבֶב חֶתָן מִשֵּׁה" (שם ד' יא), נדד צפונה, והתיישב ממזרח להר תבור.¹

בני קטורה אשת אברהם, ובהם מדין ומדין, שולחו מארץ כנען "קדמה אל ארץ קדם" (בראשית כ"ה, ו) - מהם יצאו הסוחרים המדינים/מדיניים באורחת הישמעאלים, אשר מכרו את יוסף מצרימה (בראשית ל"ז, כח; לו); מהם צמחו חמשת "נשיאי מדין... נסיכי סיחון" (יהושע י"ג, כא) שעליהם בנה (כנראה) סיחון מלך האמורי את שלטונו מצפון מואב עד הגלעד; מהם יצאו זקני מדין שפנו אל בלעם בן בעור בבקשה לקלל את ישראל (במדבר כ"ב, ד; ז); מהם גם בנות מואב/מדין שחוללו את הזנות הפולחנית בשטים (=עוון פעור), בעצת בלעם (במדבר כ"ה, א-ב; ל"א, טז), עד שהרג פנחס את כזבי בת צור המדינית יחד עם זמרי בן סלוא השמעוני (שם כ"ה, ז-ח; יד-טו); מלחמת הנקמה נגד מדין (במדבר כ"ה, יז-יח; ל"א) התנהלה נגדם; והם המדינים שפלטו בהמוניהם בימי גדעון, עד שהכה אותם גדעון מעין חרוד וגבעת המורה, דרך סוכות ופנואל, עד מזרח הגלעד (שופטים ו'-ח).

שנאה ואיבה היו ביניהם לבין בני ישראל, לאורך דורות. העדות הארכיאולוגית החשובה ביותר שנותרה מהם היא כתובת 'בלעם בר בער' שנמצאה במקדש מדיני, בתל דיר עלא המזוהה עם סוכות, בפתחת נחל יבוק, במרכז בקעת הירדן המזרחית, עדות התואמת עד מאד את מה שעולה מן המקרא. היפוך הדברים בבני מדין הדרומיים - מהם יצאו שבט

1. שבטים נודדים עברו לפעמים מרחקים ארוכים מאוד בנודדיהם. אחי יוסף נדדו עם הצאן מחברון לשכם ולדותן, ובני יקטן הגיעו בנודדיהם על דרוסערב ואתיופיה (=שבא ואופיר; בראשית י' כול). וראה עמנואל מרקס, החברה הבדואית בנגב, תל-אביב תשל"ד; וכן, שבתאי לוי, הבדואים במדבר סיני.

2. ראה בקובץ הזה, בדיון על 'זמן בואו של יתרו'.

3. מ' הראל, מסעי סיני (תל-אביב תשכ"ח), ביקורת הדעות השונות מעמ' 85 עד 190.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

יתרו

מוס'ה (מעיינות משה), ובו כעשר נביעות מים, ותמרים רבים. גם המסורת המקומית השומרת את שם משה, וגם הדעה המקובלת בין החוקרים, ש"אֵילִים" שבתורה מתאימה ל'עֵינֹן מוּסָה'.

הדרך ממצרים למדן עברה לחופי מפרץ סואץ, ופנתה לצפון-מזרח אל ואדי סוּדֶר, משם המשיכה במרכז סיני אל ראס א-נֶקֶב ומפרץ אילת. ממערב לאילת, ומצפון לדרך, מתרומם גוש הרים שנקרא עד היום ג'בל א-שְעִירָה, והוא מתאים במדויק ל"הר שְעִיר" שבתורה (דברים א', ב', א),⁷ כפי שאמר לי פרופ' זאב משל, שתר וחקר את האזור ביסודיות.⁸

ישנם חוקרים נוספים אשר אינם מתעלמים מן הדרך 'מדן-מצרים' במאמץ לזיהוי הר סיני, אך הם מאתרים את הר סיני קרוב יותר לארץ מדן ורחוק יותר ממצרים. חלקם מדגישים את התיאור של משה הרועה "את צאן יתרו חתנו כהן מדן, וינהג את הצאן אחר המדבר, ויבא אל הר הא-להים חרבה" (שמות ג', א) - כשהשאלה היא מהו "אחר המדבר"? באיזה מדבר מדובר? עד איזה מרחק יכול היה רועה מדיני לנהוג את הצאן?

פרופ' עמנואל ענתי, שחקר וחפר שנים רבות את סביבות הר כרכום (מדרום-מערב למכתש רמון), מצא סביב הר כרכום⁹ עדויות קדומות רבות לעובדת היותו הר מקודש בתקופות עתיקות מאד: שרידי מאהלים, ציורי סלע בעלי משמעות דתית (מזבח, דמויות מתפללות, נחש ומָסָה, ועוד), וגם במה קטנה ולצידה 12 מצבות בשני טורים בשטח הפתוח למרגלות ההר.

ענתי מציע לזהות את הר סיני בהר כרכום, ורואה בו תחנה חשובה מצפון לארץ מדן, בנתיב שהתחבר אל הדרך הצפונית יותר למצרים בנתיב של מרכז סיני (ניצנה-איסמעיליה). ענתי מציע גם לזהות את 'באר כרכום' עם רפידיים, והוא מצא דרך מהר כרכום לנוה המדבר אל-קודיראת (המזוהה לרוב עם 'קדש ברנע') שלאורכה כעשר בארות במרחקים של יום הליכה בין באר לבאר, וכך נתפרש לו הפסוק "אחד עשר יום מחרב דרך הר שעיר עד קדש ברנע" (דברים א' ב).

הקושי בממצאיו של פרופ' ענתי הוא התיארוך: רוב הממצאים סביב הר כרכום קדומים מאד, וסופם במעבר מן הברונזה הקדומה לברונזה התיכונה (סוף האלף ה-3 לפנה"ס).

הנתיב של יציאת מצרים ומקומו של הר סיני, אך ביקר את הצעות הזיהוי שאינן מתחשבות בדרך ממצרים למדן, ובנתונים העולים מפסוקי התורה, ובפרט המרחק של שלושה ימים ממצרים להר סיני.

דרך זו נזכרת גם בבריחתו למצרים של "הדד האדמי מזרע המלך" (מלכים א' י"א יד-יח) מפני יואב בן צרויה. מסלול הבריחה מאדום עבר דרך מדן אל פֶּאֶרְן, ומשם למצרים.

יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים ספר שני, י"א-א) וגיאוגרפים הלניסטיים, רומיים, ביזנטיים וערביים, מזכירים עיר ידועה בשם 'מדן' לחוף ים סוף, מדרום-מזרח לאילת. בהנחה שגם בתקופות קדומות יותר שכנה מדן הדרומית מאזור אילת ודרומה, עולה בבהירות הנתיב של הדרך ממדן למצרים - מאזור סואץ דרומה אל פיתחת ואדי סוּדֶר, ומשם צפונה-מזרחה אל קצה מעבר המיתלה, דרך תַמְד ונַחַל, לראס אל נֶקֶב ולאילת. דרך זו החוצה את מדבר סיני במרכזו (=פארן), היא גם דרך החאג' (=החוגים המוסלמים שהיו הולכים ברגל ממצרים ומצפון אפריקה, לַמְפָּה), והיא הדרך היחידה הבאה בחשבון.

מכאן נובעת הצעת הזיהוי המסתברת ביותר ל'הר סיני'⁴ - ג'בֶל סִין בִּישֶׁר⁵. ההר נמצא סמוך לוואדי סוּדֶר, שבו עוברת הדרך החשובה ביותר ממצרים למדן, כ-50 ק"מ מהעיר סואץ. באזור יש מקורות מים (כ-30 מעיינות ובארות), אזורי מרעה, ומרחב מוגן יחסית. זהו ההר היחיד במרחבי סיני השומר על השם סין/סיני (שמות ט"ז א), וגם על רעיון הבשורה.

המישורים הרחבים ממערב להר, בפתח ואדי סוּדֶר, יש בהם בארות מים מעטות, שבשנים יבשות הן חרבות, וזה מתאים מאד לתיאור רפידיים בתורה כמרחב חסר מים, שהמים הגיעו אליו מהצור בחורב (שמות י"ז ה-ו).⁶ לעומת רפידיים, לא נזכרה בעיית מים בתורה בסביבת הר סיני, וזה הולם בדיוק את ואדי סוּדֶר. יתר על כן, ההבנה הגיאוגרפית הזאת מסבירה גם את המלחמה בעמלק ברפידיים. העמלקים חנו בוואדי סוּדֶר, ורק הניצחון ברפידיים פתח לפני בני ישראל את הדרך להר סיני.

מצפון-מערב לפתחת ואדי סוּדֶר (=רפידיים), לחופי ים סוף מדרום לסואץ, נמצאת 'ביר אל-מורה' המזוהה לרוב הדעות עם "מרה" שבתורה, וגם שומרת על השם 'מורה=מרה'. מעט דרומה משם נמצא נוה המדבר הגדול ביותר באזור, הוא 'עֵינֹן

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

מעמד הר סיני

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

עשרת הדברות

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

חוקי גוי קדוש

4. מסעי סיני עמ' 232-235, ועמ' 273-277.

5. בימי שירותי בצה"ל, בשנת תשל"ו, מצאתי הזדמנות ועליתי לג'בֶל סִין בִּישֶׁר, שגובהו 630 מ', וכ-300 מ' מעל סביבתו. ההר בולט מאד בסביבתו, ורואים אותו ממרחק (גם מאזור סואץ), אך איננו גבוה ומבודד כהרי דרום סיני, שרחוקים מאד ממצרים ומן הדרך למדן, ואינם מתאימים כלל לפסוקי התורה. נראה לי שג'בל סין בִּישֶׁר מתאים לתיאור התורה לעומת כל הזיהוים האחרים, בפרט כשיש בו גם שימור שם הולם רוב משמעות.

6. ראה רמב"ן בפירושו לשמות י"ז א-ו, שתיאר במדויק את המרחב, ואת קרבת חורב לרפידיים.

7. רבים מזוהים את "הר שעיר" בהרי אדום שממזרח לערבה, אולם ארץ אדום השתרעה גם בהר הנגב הדרומי עד קדמת סיני, כמפורש במקרא, ושימור השם ג'בל א-שְעִירָה נמצא דווקא בקדמת סיני, בהתאמה מלאה לכתובים, ובשונה ממופתי ימינו.

8. שמעתי מפרופ' זאב משל בשיחה בעל פה.

9. ראה ספרו של ע' ענתי, הר כרכום - לאור התגליות החדשות, ירושלים 2001.

מסיבה זו דוחים רוב החוקרים את הצעתו. לעומתם מדגישים ענתי את הפסוק על משה שהגיע עם צאן יתרו "אל הר הא-להים חרבה", כלומר - הר סיני היה ידוע ומקודש במסורות המקומיות עוד לפני משה.

הנטייה של פרופ' ענתי היא להקדים מאד את זמן יציאת מצרים, מפני שמרחבי סיני והנגב מלאים שרידים מתקופות קדומות ועם זאת כמעט ואין בהם ממצאים מתקופת הברונזה המאוחרת (מאות 14 ו-13 לפנה"ס), שהיא התקופה שבה התרחשה יציאת מצרים על פי הכרונולוגיה המקובלת. מאידך, שמעתי מפרופ' ענתי (בסיוור בהר כרכום) טענה עקרונית גם בכיוון ההפוך: במדבר שררה שמרנות רבה גם בשימושי כלים, וממצא שנחשב בארץ נושבת כמאפיין של סוף הברונזה הקדומה יכול היה להישאר בשימוש במדבר גם מאות שנים יותר מאוחר, בפרט אם לא הגיעו לשם (מסיבות שונות) כלים מתקופת הברונזה התיכונה או המאוחרת. מכאן עולה אפשרות מרתקת: ייתכן שהתיארוך המקובל לממצאים במרחבי סיני הוא מוקדם מדי, לא בגלל היעדר ממצאים מזמן יציאת מצרים המקובל, אלא בגלל פירוש שגוי של הממצאים שישנם בשטח, והתעלמות מאופיו המדברי של האזור.

מהתבוננות בציורי הסלע (באותו סיוור בהר כרכום) שמתי לב לכך, שדמויות מצוירות בהן נושאות כפיהן למעלה ומתפללות, ופרט לציור אחד מסופק לא ראיתי שם דמויות אלים. תופעה זו של היעדר צלמים ופסלים נחשבת כמאפיין של תרבויות מדבר קדומות, אבל היא בעלת חשיבות יוצאת דופן ביחס לבני ישראל, ליתרו כהן מדין, ולמשה "איש האלהים". לכך יש להוסיף את ציורי הנחש, המטָה והמזבח, וכן את הבמה עם 12 המצבות הקטנות בשני טורים למרגלות הר כרכום, המזכירה את הפסוק על משה בשמות כ"ד ד': "ויבן מזבח תחת ההר, ושתיים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל".

על פי דרכנו בהסבר ההתגלות בסיני כהתגלות נודדת¹⁰ (סיני < שעיר < פארן, ועוד), על פי ברכת משה, שירת דבורה, תפילת חבקוק ומזמורי תהילים, יש לצפות להרים מקודשים אחדים לאורך הדרך ממצרים למדן, ולאורך הדרך המשוערת מסיני לפארן (=מחרב דרך הר שעיר, עד קדש ברנע). לפיכך נראה לנו יותר לזהות את הר כרכום עם הר פארן, המוצג בתורה כקרוב לקדש ברנע, ונזכר בברכת משה ובתפילת חבקוק כאחד ממקומות ההתגלות.

חוקרים אחרים אמרו לי שיש הרים נוספים במרחבי סיני וסביבם שרידי מחנה וציורי סלע דתיים, בכמות גדולה אף יותר מאשר נמצא בהר כרכום, והביאו לדוגמה את חאשמ אטריף, שלוחה של ג'בל אשעירה, כ-50 ק"מ ממערב לאילת. ואכן, יש המציעים לזהות שם את הר סיני. על פי דרכנו, ג'בל

סיני בישר משמר את השם 'סיני/סיני', ג'בל א-שעירה משמר את 'הר שעיר', הר כרכום מתאים לזיהוי 'הר פארן', וכולם מסודרים לאורך הדרך ממצרים למדן, אחד, וצפונה אל קדש ברנע ואל ארץ כנען, מאידך.

זיהויים אלה כולם יחד הולמים במדויק את דברי משה בברכתו: "ה' מסיני בא, וזרח משעיר למו, הופיע מהר פארן, ואתה מרבבת קדש" (דברים ל"ג ב), כאשר "רבבות קודש" הם "רבבות אלפי ישראל" (במדבר י" לו), שחנו ב"קדש" במדבר צין (במדבר כ' א), או ב"קדש ברנע" במדבר פארן (במדבר י"ב טז; י"ג כו).

כל זה מוביל אותנו בחזרה לארץ מדן שבאזור אילת - ואכן שם, במכרות הנחושת העתיקים בתמנע (כ-30 ק"מ מצפון לאילת), נמצאו שרידים רבי חשיבות הקושרים את המדינות שעבדו שם, אל מסורת התורה ואל בני ישראל.

התקופה העיקרית ממנה רוב הממצאים במכרות הנחושת העתיקים בתמנע שבאזור מדן, היא תקופת הברונזה המאוחרת והממלכה המצרית החדשה, שבה שלטה מצרים בארץ כנען ובסיני במלוא כוחה, עד שנחלשה, הם ימי הפרעונים מ'בית רעמסס', וזו התקופה של יציאת מצרים שבתורה, לדעת רוב החוקרים המתייחסים רצינות היסטורית למקרא.

בממצאי תמנע ניכרת ההופעה המשתלטת של המשלחת המצרית אשר ניהלה את מחנה הכרייה וההפקה של הנחושת ביד רמה, בעוד העובדים בעבודה הקשה היו המדינים. המצרים בנו מקדש לאֵלה המצרית 'קתחור' האחראית' על המכרות לפי תפישתם הדתית-אלילית. הם השעינו את המקדש המצרי אל עמודי אבן החול (המכונים כיום 'עמודי שלמה'), והם מרשימים כל רואה (עד היום), ואף עיצבו את ראש האֵלה על תלתליה בראש העמודים.

אחרי שהמשלחת המצרית עזבה את תמנע וחזרה למצרים, השחיתו המדינים את דמות האֵלה המצרית, הציבו במהופך עמוד שנשא את דמותה, שינו את מבנה המקדש, את הכניסה ואת הכיוון, והפכו אותו למקדש מדיני, שאיננו פונה אל עמודי אבן החול. מן השלב המדיני של המקדש הזה, נמצאו שרידי יריעות עבות שכיסו אותו כאוהל, והן מזכירות את יריעות המשכן, ואף נמצא נחש נחושת קטן.

ליד מחנה הכורים המדיני, בשטח פתוח נמצא מקדש מדיני קטן בן שני חדרים, מן השלב שבו עדיין שלטו המצרים בשטח. לא נמצא במקדש המדיני שום פסל או דמות, ורק חמש מצבות עומדות בשורה בחדר הפנימי (=בדברי) של המקדש הפשוט הזה, שאיננו קשור עם שום מונומנט טבעי רב רושם (כמו 'הפטריה' שנמצאת לא רחוק משם). כה פשוט המקדש

10. ראה בקובץ זה 'מעמד הר סיני כהתגלות נודדת'.

אבל ניתן לשער שמסורת זו של 5 שבטים היתה משותפת גם למדון הדרומית).

חלון צר זה של ממצאי תמנע חושף לעינינו עימות רוחני מכריע בין המצרים המשעבדים, עובדי האלילה 'חתחור' ואיתני הטבע השגיאים, לבין העובדים המדוינים בני האזור, שהיו קרובים מאד, בתרבותם הפשוטה ובתפישתם המופשטה, אל בני ישראל ואל התורה, ממש כמו הקרבה של יתרו כהן מדון אל משה ובני ישראל היוצאים ממצרים.

הזה, עד שכמעט אין בו מבקרים וצלמים, כי אין מה לראות ולצלם במקום קדוש שאווירתו כל כך מופשטת מהתפעלות חומרית. מקדש מדוני קטן זה, פתחו במזרח והוא פונה מערבה, ממש כמו המשכן שבתורה (שמות כ"ו-כז; כ"ז-יב-טז). חמש המצבות שבדביר מזכירות את שתיים עשרה המצבות שהציב משה בהר סיני, "לשנים עשר שבטי ישראל" (שמות כ"ד ד), ומעניין לזכור את המספר 'חמש' כמאפיין את החלוקה הפנימית בשבטי מדון (בראשית כ"ה ד; במדבר ל"א ה; יהושע י"ג כא; - אמנם כל אלה מתייחסים לחלוקה הפנימית במדון הצפונית,

היכן הר סיני? והיכן לא?

למדון, ולפיכך משה לא יכול היה להגיע לשם עם הצאן, ואהרן לא יצא ממצרים כדי לפגוש שם את משה שבא ממדון; ובנוסף, ההר הגבוה בדרום סיני הוא ארץ בפני עצמה - גוש הרים מבודד ומנותק, המתאים לנמלטים מכל חברה תרבותית, אך איננו מתאים כלל לתיאורי התורה על ארץ מדון והר סיני.

ג. האסכולה המזרחית נשענת בעיקר על הזיקה בין הר סיני לסיפורי משה ויתרו במדון: משה נהג את צאן יתרו ממדון לחורב, ויתרו הגיע מאוחר יותר אל משה להר הא-להים. אולם בכל הפסוקים הנזכרים מודגש דווקא המרחק בין מדון לבין חורב:

"ומשה היה רעה ... וינהג את הצאן אחר המדבר ויבא אל הר הא-להים חרבה" (שמות ג' א);

"וישלח משה את חתנו, וילך לו אל ארצו" (שמות י"ח כז); "ויאמר אליו (=חובב למשה) לא אלך (עם בני ישראל), כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלך" (במדבר י" ל).

ברור, אם כן, שחורב וסיני אינם חלק מארץ מדון, ויש מרחק ניכר ביניהם. לפיכך הזיהוי המתאים לפסוקי התורה חייב להימצא על הדרך ממדון למצרים, והצעות הזיהוי המתאימות לפסוקי התורה הן ג'בל סין בישר, חאשמ א-טריף שברכס ג'בל א-שעירה וכן הר כרכום.

לדעתנו, שלושת ההרים קרובים למסלול מסעם של בני ישראל ממצרים לסיני, שעבר בשעיר, פארן וקדש ברנע, והממצאים מתאימים הן לדברי התורה על הדרך שארכה אחדעשר יום מחורב עד קדש ברנע (דברים א' ב), והן לדברי משה על התגלות ה' לישראל בשורה של הרים - סיני, שעיר, פארן וקדש - בדרך אל הארץ (דברים ל"ג ב).

ישנן שלוש אסכולות המתעלמות מן הדרך בין מדון למצרים, ומחפשות את הר סיני

- בצפון סיני (בעיקר בג'בל הילאל);

- בדרום סיני (בעיקר בג'בל מוסא הידוע);

- בארץ מדון (מדרום מזרח לאילת או מצפון מזרח לה).¹¹

א. האסכולה הצפונית נמשכה אחרי הצעת הזיהוי של "בעל צפן" (=שם כנעני), מקום המוזכר בתורה לפני קריעת ים סוף (שמות י"ד ב), על הדרך הצפונית מכנען למצרים. לאור זאת הם מתאמצים לזהות את "ים סוף" שאותו עברו בני ישראל עם היממה הסיבונית ('סבחת אל ברדוויל') שבצפון סיני, ומנסים לתלות את כישלון הצבא המצרי במרדף אחרי בני ישראל בתנאי הימה, ברוח הקדים השכיחה שם, ובמצוק הסלע הצר והארוך המפריד בין ימת 'ברדוויל' לבין הים התיכון.

לדעתנו, אין יסוד להעתקת "ים סוף" המקראי צפונה ממקומו הידוע בדרום, והפירוש שאסכולה זו מציעה להסבר אירועי קריעת ים סוף רחוק מפסוקי התורה. בנוסף על כך, ג'בל הילאל נמצא על הדרך ממצרים לבאר שבע ולא על הדרך למדון.

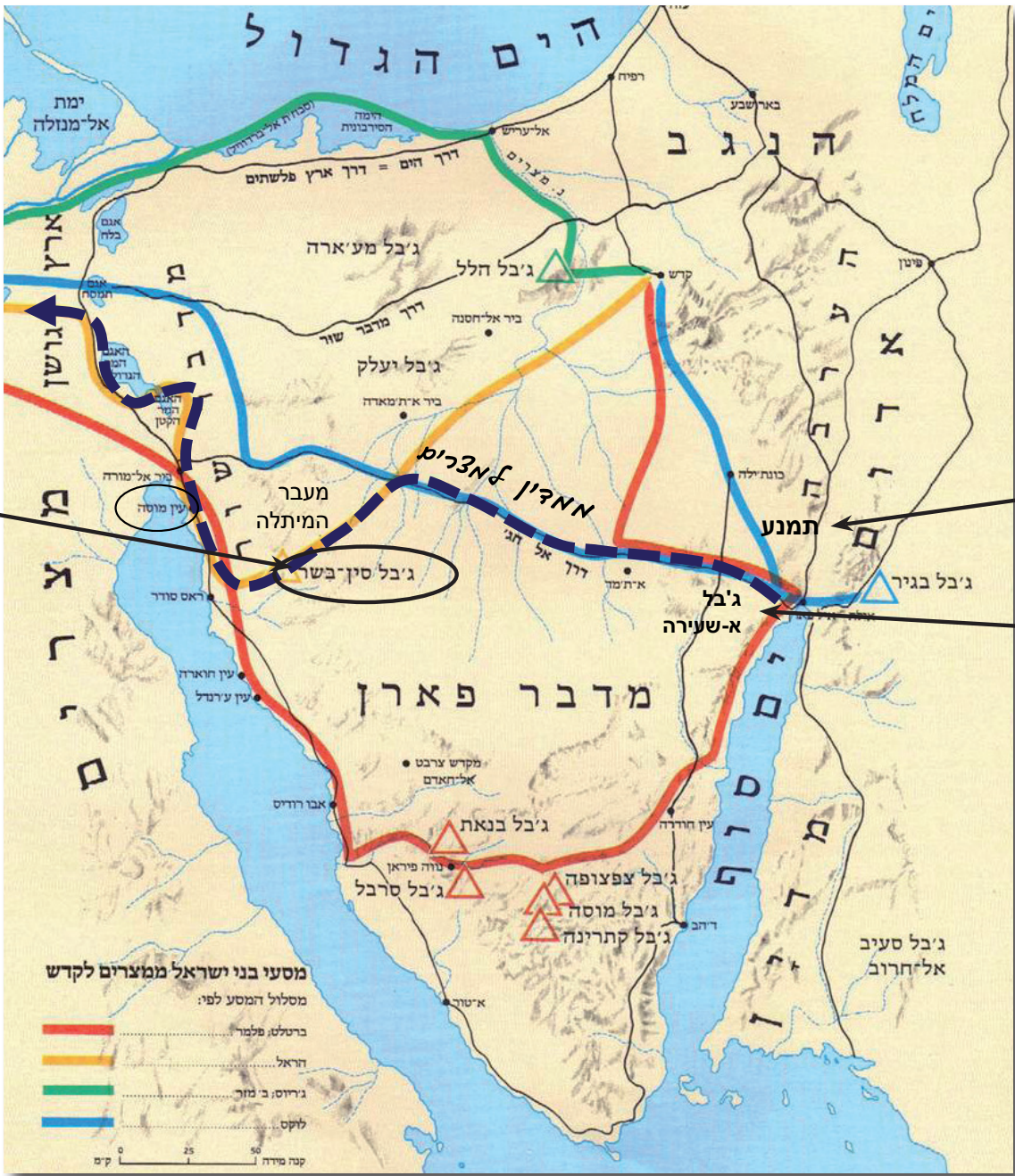
ב. האסכולה הדרומית מפורסמת וידועה בכל העולם, מפני שהנצרות אימצה את ג'בל מוסא (=הר משה) וזיהתה אותו כהר סיני כבר בראשית דרכה, על בסיס מסורת נבטית קדומה. רבים חושבים שהמסורת הנבטית בנויה על מסורת יהודית קדומה עוד יותר, וריבוי אתרים 'דתיים' קדומים מסביב לג'בל מוסא מחזק אסכולה זו.

לגישה זו יש מספר קשיים: ישנה הפרזה עצומה בהסעת בני ישראל למרחק כה עצום ממצרים; המסלול וההר (והרים נוספים שהוצעו, כמו ג'בל סירבאל) לא נמצאים על הדרך ממצרים

11. לסיכום תמציתי ראו מ' הראל, הר סיני, אנציקלופדיה מקראית (ירושלים תשכ"ד/תשל"ח), כרך ה', עמ' 1021. לדיון נרחב ראו מנשה הראל, מסעי סיני, תל-אביב התשכ"ח, מעמ' 90 עד עמ' 190.

מזכרות נחושת ומקדש מדיני נחש נחושת

הר שער



הר סיני

הזיהוי היחיד של הר סיני שנמצא על הדרך הקדומה ממד'ן למצרים - ג'בל סין-בשור (מנשה הראל, מסעי סיני), והוא גם הזיהוי היחיד שנשתמר בו זכרון השם המקורי: סין / סיני
 על הדרך הקדומה ממד'ן למצרים נמצא גם עין מוסא (=עין משה) לחוף מפרץ סואץ; בסמוך לדרך ממערב לאילת ג'בל א-שעירה, (=הר שער) - שלושה שמות קדומים שנשתמרו לאורך הדרך מחזקים את הזיהוי.

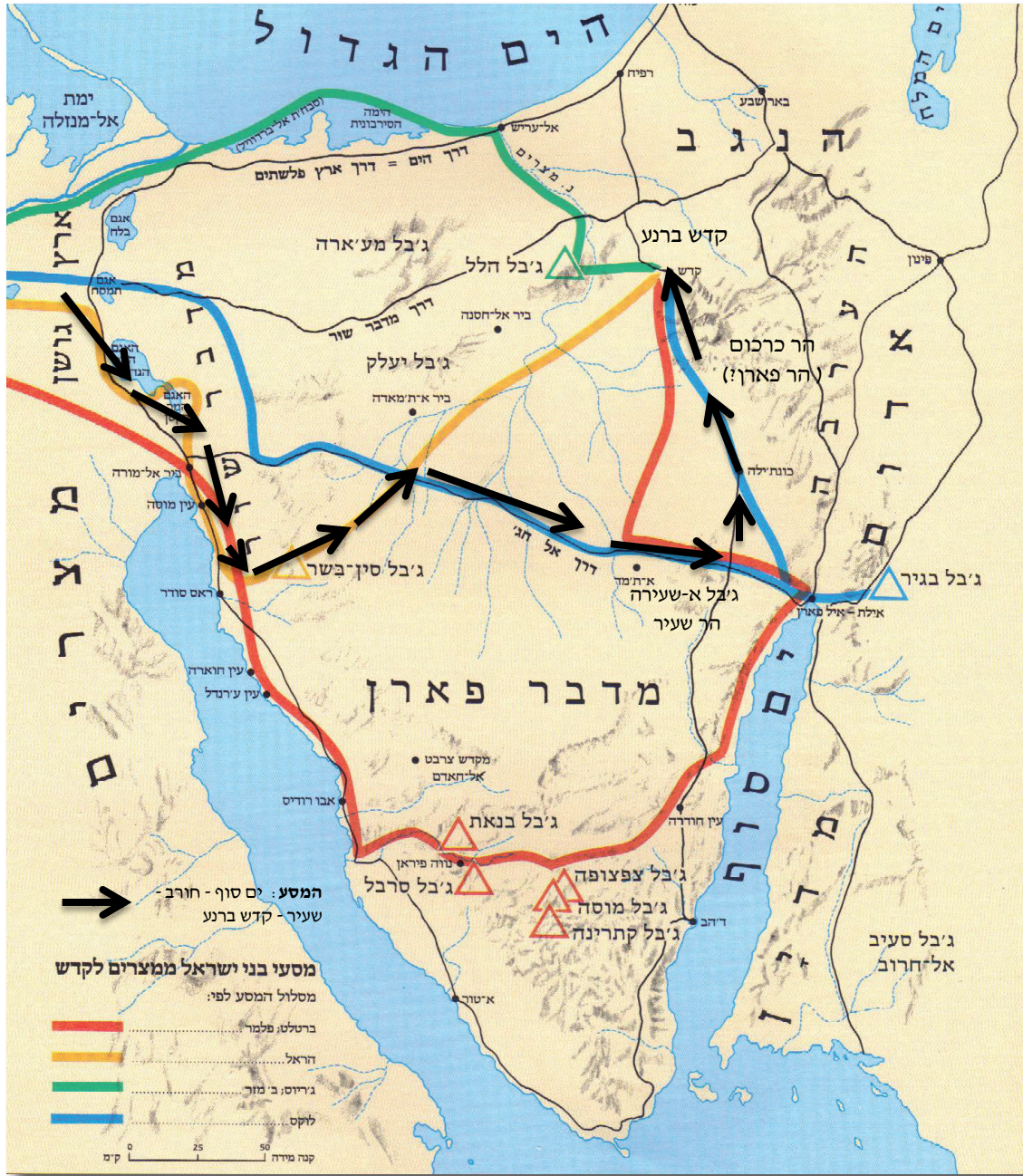
המפות של סיני התפרסמו בעולם התנ"ך לספר שמות; תודה לד"ר יהודה עתי ולהוצאת 'דברי הימים' על האישור להשתמש במפות; הדעה המוצגת כאן שורטטה על המפות בקווים שחורים על ידי ד"ר יהושע רייס.

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש



החצים השחורים מציגים את דעתנו על מסע בני ישראל ממצרים לים סוף, דרך ביר מורה (=מרה) ועין מוטה (=אילים) אל ג'בל סין בשר (=הר סיני) - ומשם בדרך המוליכה לג'בל א-שעירה (=הר שעיר), ופונה צפונה, עוברת ממערב להר כרכום (הר פארן?), אל עין אל קודיראת (=קדש ברנע).

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה



ממצרים עד ירושלים - מבט על מרחבי סיני, פארן וים סוף.

מפות הלוויין מופיעות באתר של נאס"א, ומותרות לשימוש; נאס"א מסייעת בזה לא רק לחקר החלל, אלא גם ללימוד כדור הארץ; תודה גם ליואב רופא שהוריד מפות אלה.

יתרו

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

מעמד הר סיני

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

עשרת הדברות

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה



הר סיני

הדרך הקדומה ממדין למצרים

מכרות נחושת ומקדש מדיני נחש נחושת

הר שעיר

יתרו

מיעוט הר סיני

עשרת השבועות

חוקי יציאת מצרים

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה



דרך המסע על תמונת לוויין - מותאמת לפסוק בתחילת ספר דברים - "אחד עשר יום מחורב - דרך הר שעיר - עד קדש ברנע".

ג'בל סין-בשר



פרופ' מנשה הראל זיהה את הר סיני עם ג'בל סין בְּשָׂר, ההר היחיד במרחב ששמר על השם (סין = סיני), ונמצא על הדרך ממצרים להר שעיר ולמדין.



ג'בל סין בְּשָׂר (=הר סיני) מתחת לפסגה

תמונות ג'בל סין בְּשָׂר מתפרסמות באישורו ובעידודו של פרופ' מנשה הראל, ותודה לו על כך.

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

יִתְרוֹ



מבט מג'בל סין בְּשֵׁר (הר סיני) אל המרחב שלמרגלותיו.

מַעֲזַבְתְּ הַר סִינַי



חשם א-טריף הוא שלוחה של ג'בל א-שעירה, על הדרך ממצרים למדִין, ממערב לאילת. סביבו נמצאו שרידים רבים המעידים על הר מקודש. העיתונאי-החוקר שמחה יעקובוביץ' מזהה בו את הר סיני. לדעתנו, שמו מעיד עליו כי הוא חלק מ"הר שעיר", שגם הוא התקדש בהופעת כבוד ה': "ה' מסיני בא, וזרח משעיר למו, הופיע מהר פארן..." (דברים ל"ג, ב). התמונה צולמה על ידי שמחה יעקובוביץ', ותודה לו על האישור לפרסמה.

עֹלְבַט שְׁלֹחַ

שְׁלֹחַ יוֹז קְדוֹחַ

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

יתרו



מעמד הר סיני

הר כרכום - למרגלותיו נמצאו שרידי מחנה, ומזבח עם 12 מצבות, ועליו ציורי סלע רבים עם דמויות מתפללות. פרופ' עמנואל ענתי מזהה בו את הר סיני, ואנו סבורים שהוא מתאים יותר להר פארן.

עשרת הדברות



ציור סלע של מנורת 7 קנים מהר כרכום, שסביבתו שופעת ציורי סלע עם מאפיינים דתיים, ובלי צלמים ופסלים.

חוקי גוי קדוש

התמונות מהר כרכום נתקבלו מהאתר של רון פלד (הצלם) ושחר שילה - תודה לשניהם.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה



מזבח קטן מאבנים טבעיות (לא גזית) למרגלות הר כרכום, ולצידו 12 אבני מצבה בשני טורים - 6 מול 6 - זהו אחד הממצאים המאתגרים ביותר במפגש בין מקרא לארכיאולוגיה.

האם מדובר ב-12 חודשי שנה - או ב-12 שבטים? מדוע המצבות והמזבח קטנים כל כך? האם תיארוך כלי החרס מתאים? האם מדובר בהר סיני, או בהר מקודש דומה על דרך המסע של בני ישראל - אולי הר פארן (דברים ל"ג, ב - "ה' מסיני בא ... הופיע מהר פארן")?



יתרו

מיעוט וט נמצא

עשרת שולח

שולח גי יקוט

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

יתרו



>>

מעמד הר סיני



ליד גב מים בהר כרכום - ציור סלע שמזכיר פסוק מספר דברים (ח', טו) - "המוליכך במדבר הגדל והנורא - נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים - המוציא לך מים מצור החלמיש".

חוקי גוי קדוש

בני הקיני - חרשי נחושת !?

ברשימת עשרת העמים בארץ - "את הקיני ואת הקנזי ואת הקדמני. ואת החתי ואת הפרזי ואת הרפאים. ואת האמרי ואת הכנעני ואת הגרזשי ואת היבוסי" (בראשית ט"ו יט-כא).

2. שם של חרשי מתכת, בפרט נחושת, ואף של צורפים ואומנים מעצבי חומרים בכלל. בארמית ובסורית,³ 'קיני' ו'קינאה' פירושה חרשי מתכת, וגם צורפים. בערבית הקדומה היה זה שם של נפחים, אך משמעותו התרחבה לאומנים מעצבי חומרים. בתלמוד הירושלמי (בבא-בתרא פרק ב'-ב) נזכר תנור 'שלנפחין', 'כגון קיני או כנפח', שמוותר להם להחזיק בתנורים שלהם למרות השכנים, אם כך היה שם 'מתחילה'.

במלחמות דוד והגיבורים נגד ענקי הפלישתים, אחי גלית, נזכר "ישבי" שכמעט היכה את דוד, אלא שאבישי בן צרויה הצילו, והיכה את הפלישתי, אשר "משקל קינו שלש מאות משקל נחשת..." (שמואל-ב כ"א טז). ר' יונה אבן ג'נאח (בספר השורשים) פירש את המילה היחידאית "קיני" על להבת חנייתו היצוקה נחושת. כבר בבראשית (ד' כב) נזכר "תובל קין, לטש כל חרש נחשת וברזל".

המשמע המקצועי של "הקיני" כחרש נחושת, מסביר היטב את מרחבי הנדידה העצומים של משפחות אלה, וגם מתקשר יפה לממצאים ממכרות הנחושת המצריים בתמנע שמצפון לאילת (מתקופת הממלכה החדשה במצרים, היא תקופת שעבוד בני ישראל במצרים). במכרות תמנע עבדו המדנינים המקומיים אצל מעבידיהם המצריים, עד שהמצרים נטשו, והמקומיים השתחררו מהם (ראה לעיל). גם במכרות מצריים בסיני, ובתקופה קדומה יותר,⁴ נמצא אובליסק (=עמוד אבן עם כתובת חרותה), ובו נזכר השם 'קני', יחד עם שמות שמייים אחרים, בכתב המצרי ההרולוגי (=הכתב המלכותי המצרי, 'כתב החרטומים').

הדמיון והקשרים בין "בני הקיני" לבין בני ישראל בתקופת יציאת מצרים, היו עמוקים ממה שנראה במבט ראשון, אף כי אין בידינו די פרטים כדי לספר את הסיפור במלואו. ביקורו של יתרו אצל משה הוא הסיפור החשוב ביותר ברומן היסטורי זה שרובו נשאר בערפל, אך זכרוננו עמד לדורות הבאים, למאות שנים.

בפסוקי התורה (פרט לרמז במשל בלעם), לא נזכר השם 'קיני' ביחס למשפחת יתרו כהן מדין, ובנותיו כמו משה חתנו, היו רועי צאן. אולם בספר שופטים (א' טז) נזכר לראשונה שם זה ביחס למשפחת יתרו - "ובני קיני חתן משה עלו מעיר התמרים את בני יהודה, מדבר יהודה אשר בנגב ערד, וילך וישב את העם". לא נתבאר מיהו "העם", אבל אפשר שהוא קיצור רומז ל'עמלק' (וכך כתוב בתרגום השבעים), שכן בימי שאלו היו יושבים סמוך לעמלק (ושאלו חזר ממלחמתו בעמלק דרך 'כרמל' שמצפון לערד, שמואל-א ט"ו יב), וכך נאמר שם: "ויבא שאלו עד עיר עמלק,¹ ויָרָב בנחל. ויאמר שאלו אל הקיני - לכו סרו רדו מתוך עמלקי, פן אספך עמו, ואתה עשיתנה חסד עם כל בני ישראל בעלותם ממצרים, ויָסַר קיני מתוך עמלק" (שמואל-א ט"ו ה-ו).

בהמשך, במלחמות דוד, אנו מוצאים באותו אזור, בסמוך ל"נגב יהודה" גם את "נגב הקיני" (שמואל-א כ"ז י), ואת "ערי הקיני" (שם ל' כט). בפרקי היחס של יהודה בדברי הימים (א ב, נה) נזכרו "הקינים הבאים מחמת אבי בית רכב", פסוק המורה על קשר בין בני הקיני ובני בית רכב לבין משפחות שבט יהודה.

שבטים אלה היו נודדים למרחקים, ואין פלא שאפשר למצוא אותם גם בסיני, גם בבקעת ערד, וגם בעבר הירדן מזרחה (ראה שופטים ו' א-ג). במפורש נאמר בסיפור דבורה הנביאה - "וְחָבַר הַקִּינִי נִפְרַד מִקֵּיָן, מִבְּנֵי חֶבֶן חֶתָן מִשֶּׁה, וַיֵּט אֵהָלוּ עַד אֵלוֹן בְּצַעֲנָנִים אֲשֶׁר אֵת קֶדְשׁוֹ"² (שופטים ד' יא).

בכל הפרשיות הנזכרות, היו בני הקיני קרובים במרחבי הנדידה שלהם, לאויבי ישראל הגדולים, ותמיד, ברגע ההכרעה, עשו חסד עם ישראל, והתייצבו לצידם. כך יתרו/חובב במדבר סיני, כך בימי השופטים בגליל התחתון ובעמקים, וכך ב"נגב ערד" בימי שאלו. ייתכן מאד, שעל תופעה מיוחדת זו, של היבדלות בני הקיני מעמלק, וחיבורם לדורות עם ישראל, נאמר במשל בלעם (במדבר כ"ד כ-כא) -

"ראשית גוים עמלק, ואחריתו עדי אבד. וירא את הקיני, וישא משלו ויאמר: איתן מושקה, ושים בסלע קנה".

לשם 'קיני' יש שני מובנים, שאינם סותרים בהכרח - 1. שם של שבטים נודדים, כפי שנזכר בברית בין הבתרים,

1. פרופ' משה כוכבי זיהה את "עיר עמלק" בתל מושו, בין ערד לבאר שבע, והקרב "בנחל" התחולל בנחל באר שבע, ממערב לערד, לאחר ששאלו הרחיק את בני הקיני, וישבו בנגב ערד, בסמוך לעמלקים, ותקף משם.
2. לפי התיאור של נחלת נפתלי ביהושע (י"ט לז-לט), מדובר באזור יבנאל, ממזרח לתבור.
3. ראה התרגום הארמי לצורף ולצריפת כסף בתהילים ס"ו י, ובשופטים י"ז ד; והתרגום ל'חרש' בירמיהו י' ט.
4. מתגליתו של פיטרי בסיני, ראה: W.M.F. Petrie, Researches in Sinai, London 1906, p. 118.

יתרו



יציאת המצרים מתמנע וחרות המדיינים מהעול המצרי, צוינה בהשחתה מכוונת של פני האלה המצרית על המצבה.

התמונה פורסמה באנציקלופדיה החדשה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ ישראל, 'תמנע', כרך ד' עמ' 1596; תודה לחברה לחקירת א"י ועתיקותיה.

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש



שורת מצבות במקדש מצרי בתמנע - כאשר עזבו המצרים, השחיתו המדיינים את פני האלים והאלות באופן מכוון, והפכו את המקום למקדש מדייני.

התמונה התפרסמה בויקימדיה, לשימוש חופשי, ותודה להם.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר ומבנה בתורה

מבנה כולל לפרשיות יתרו-משפטים, עם עשרת הדברות במוקד, ועצת השופטים מול המשפטים (יוסבר בהמשך).

ביקור יתרו וברכתו לה'
עולה וזבחים - סעודת ברית
(שמות י"ח, א-יב)

עצת יתרו -
מינוי שופטים ראויים
(שמות י"ח, יג-כז)

מעמד הר סיני
עשרת הדברות
המצוות
(שמות י"ט-כ')

"ואלה המשפטים
אשר תשים לפניהם":
משפטים ומצוות
(שמות כ"א-כ"ג)

עם ישראל וספר הברית
"... נעשה ונשמע"
עולות וזבחים - סעודת ברית
(שמות כ"ד)

בינה בתורה

יואל בן-נון

ביקורו של יתרו אצל משה - מתי? מדוע? מבנה וסדר פרשיות

מבראשית עד סוף פרשת בשלח שולט סדר הזמנים כמעט בכל הפרשיות. התקופות הנסקרות הולכות ומתקצרות. תחילה הן תופסות אלפי שנים של ימי בראשית, אחר-כך מאות שנים של ימי האבות, אחר-כך עשרות שנים של שעבוד מצרים (מאז שקם על מצרים "מלך חדש"), ולבסוף חודשי המכות ויציאת מצרים, קריעת הים, פרשיות מרה ואילים, עד מלחמת עמלק ברפידים - כל אלה כשנה אחת, לפי מסורת חז"ל¹. במבט כולל יש בכל אלה מוקדם ומאוחר, וסדר הזמנים הוא הציר העיקרי של הכתובים.

החריגות מסדר 'מוקדם ומאוחר' בספר 'בראשית' ובתחילת 'שמות' מוסברות בדרך כלל על פי העיקרון של 'השלמת עניין במקומו'², לפי הדוגמא של "וימת תרח בחרן" (בראשית י"א לב), מאורע שהתרחש כ-60 שנה אחרי יציאת אברהם מחרן, שהתרחשה כשהיה בן 75 שנה. מותו של תרח הוזכר בסיום סיפורו, כדי שלא לשוב אליו עוד³.

לעתים באה חריגה מסדר הזמנים, כעין הערה בסוגריים⁴, כדי לפרש או להבהיר במקומו עניין סתום, או לצורך הסבר העתיד הקשור בעבר, כדוגמת "...וחברון, שבע שנים נכנתה לפני צען מצרים" (במדבר י"ג כב). בספר בראשית יש כמה פסוקים כאלה:

"... וחס הוא אבי כנען" (ט' יח)⁵;

"... והכנעני אז בארץ" (י"ב ו)⁶;

"... והכנעני והפְּרָזִי אֵז יֵשֵׁב בְּאַרְצָךְ" (י"ג ז);

"... אֵל עֵמֶק הַשְּׂדֵיִם, הוּא יָם הַמֶּלַח" (י"ד ג);

"... אֵל עֵין מִשְׁפַּט הוּא קָדֵשׁ ... שְׂדֵה הָעֵמֶלְקִי" (י"ד ז)⁷;

"... אֲשֶׁר יֹאמֵר הַיּוֹם - בְּהַר ה' יִרְאֶה" (כ"ב יד); ועוד⁸.

ראב"ע גם ראה (למשל) את פרשת מכירת הבכורה של עשו ליעקב, כחורגת מן הסדר, כי עשו בז לבכורה,

1. סדר עולם רבא, פרק ג'.

2. ראה ברמב"ן סוף בראשית ל"ה, וכן בסוף פירושו של שד"ל (תל-אביב תשכ"ו) לפרשת ביקורו של יתרו, שמות י"ח א. אמנם יש בפרשיות בראשית קשיים שניתן ליישבם על ידי 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', כמו בדוגמה מפרשת תולדות להלן.

3. אבל ראה רש"י ורמב"ן שדרשו מפסוק זה הדגשת ההבדלה בין תרח לאברהם.

4. ראה דברי אבי מורי ז"ל בספרו, ארץ המוריה - פרקי מקרא ולשון (אלון שבות התשס"ו), עמ' 66-81.

5. ראה רש"י לפסוק זה, ורשב"ם לבראשית א', פסוק א.

6. ראה רש"י וראב"ע לפסוק זה, ובראב"ע לדברים א', פסוק ב, ול"ד פסוק א.

7. ראה רש"י ורמב"ן לפסוק זה, וברש"י על ים המלח (י"ד ג); ורמב"ן מתאמץ לפתור הכל על הסדר, ראה גם בפירושו לפסוק "והכנעני והפְּרָזִי אֵז יֵשֵׁב בְּאַרְצָךְ" (י"ג ז).

8. ראה רש"י, רשב"ם ורד"ק לפסוק זה, לעומת ספורנו, וראב"ע לדברים א' פסוק ב.

לדעתו, מפני שלא היה עושר בבית יצחק בזקנתו, וקרא אותה יחד עם פרשת המאבק על הברכות, בעוד מעשי יצחק בגרר, וחפירת הבארות, קדמו, לדעתו: "... והפסוק שאמר, 'ויגדל האיש' - קודם זקנתו".⁹

רמב"ן חלוק גם בזה על ראב"ע, וכדרכו קורא הוא את התורה כולה על הסדר¹⁰, פרט למקומות בודדים שבהם מפורש אחרת.

לעומת כל זאת, מסיפור ביקורו של יתרו אצל משה, ואילך, כמעט שלא נמצא פרשה, שאין בה בעיה של סדר זמנים. כשנה וחצי של מתן תורה ומצוות במדבר פרושות על פני כחצי ספר 'שמות', כל 'ויקרא', וחצי ספר 'במדבר'¹¹.

יום חשוב אחד¹² - האחד בחודש הראשון בשנה השנית ליציאת מצרים, מתואר בהרחבה גם בסוף 'שמות' (מ' ב,יז), גם בספר 'במדבר' (פרקים ז' ו-ט', לא פרק א'), ולרוב הדעות בדברי חז"ל והמפרשים¹³, גם בספר 'ויקרא', בפרשת 'שמיני'.

העיקרון הראשי של סדר פרשיות, ממתן תורה ואילך, איננו סדר 'מוקדם ומאוחר', אלא סדר מהותי, רעיוני-צורני. סיפור ביקורו של יתרו אצל משה נמצא בדיוק בקו הגבול - במעבר מ'סדר זמנים' אל 'סדר תורה', והוויכוח הגדול מאז ימי חז"ל¹⁴, הוא בעצם ויכוח על השאלה, אם יש לקרוא את סיפור יתרו כחלק מן הפרשיות הקודמות (יציאת מצרים), או שיש לראותו כחלק מ'סדר מתן תורה'¹⁵.

הקשיים בפרק עולים באופן ברור מן הכתוב עצמו - מחד, יתרו שמע על יציאת מצרים כמעשה אלוהים (פסוק א); משה סיפר ליתרו על כל התלאות, על מעשה ה' נגד פרעה ומצרים, ועל ההצלה ביד ה' (פסוק ח); יתרו התפעל מאד, התרגש, ויצא מגדרו, להודות לה', להכיר בגדלותו, ולברכו על הצלת יציאת מצרים (ט-יא). לפיכך יש לומר שהביקור משלים את סיפור יציאת מצרים, והוא קדם למעמד הר סיני ולמתן תורה, כסדר הפרשיות.

מאידך, הביקור התקיים "במדבר אשר הוא חנה שם הר האלהים" (פסוק ה), שם הקריבו עולה וזבחים ואכלו "לפני האלהים" (פסוק יב); משה הודיע לעם "את חֻקֵי האלהים ואת תורתיו" (טו-זט), ושפט את העם על פיהם. לפיכך יש לומר, שמעמד הר סיני ומתן תורה קדמו לביקורו של יתרו אצל משה, שלא כסדר הפרשיות, אלא

9. ראב"ע לבראשית כ"ה לד, וראה דברי רש"י ורשב"ם ורמב"ן לפסוק זה, שכולם פירשו על הסדר, בניגוד לראב"ע.
10. ראה רמב"ן לשמות י"ח א; ובפרט לשמות כ"ד א לעומת רש"י שם, וגם רש"י לשמות ל"א יח; וראה רמב"ן לשמות מ' ב, ובניגוד לרש"י בפירושו לויקרא ח' ב, וכ"ה א; וכן בניגוד לראב"ע לבמדבר ט"ז א; רק בפירושו לבמדבר ט' א, הסביר לפי 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' (פסחים ו ע"ב), כי שם התאריך מפורש, וקודם חודש ימים לראש הספר.
11. כסיני ישבו שנה אחת פחות עשרה ימים, ראה שמות י"ט א מול במדבר י' יא. עד סוף פרשת קורח מספרת התורה בשנה השנייה ליציאת מצרים. בפרשת חוקת (במדבר כ"ג-כ"א) עוברת התורה בבת אחת לשנת הארבעים.
12. "אותו היום נטל עשר עטרות", שבת פז ע"ב; "שמונה פרשיות נאמרו ביום שהוקם בו המשכן", גיטין ס ע"א.
13. ראה ספרי נשא-מד, אך בספרי בהעלתך-סח יש מחלוקת ודעת רבי עקיבא, שמישאל ואלצפן נטמאו בנדב ואביהוא בשמיני בניסן, והיו טמאים לנפש אדם ביד, וראה גם בסוכה כה ע"ב; וראה רש"י ורמב"ן לשמות מ' ב, ולויקרא ח' א (ט' א), אך השווה פירושו לבמדבר ז' א; וראב"ע בפירושו הארוך לשמות מ' א, נוטה לדעת ר' עקיבא.
14. ראה מכילתא יתרו פרשה א', ובבלי זבחים קטז ע"א; וראה ירושלמי מגילה פ"א הלכה י (עב ע"ב); ושיר השירים רבא על הפסוק "עורי צפון ובואי תימן" (ד' טז).
15. אמנם, ר' עמוס חכם הראה הקבלות מובהקות בין ביקור יתרו לבין מלחמת עמלק (ראה דעת מקרא לשמות, עמ' שני"ד-שנ"ה). הקבלות אלה מחזקות את דעת רבי יהושע בגמרא (זבחים קט"ז ע"א) ואת פירוש הרמב"ן.

אם הדברים מכוונים לחוקים, משפטים ותורות, שכבר היו בידם לפני מעמד הר סיני, אם ממורשת אבות, ואם ממרה ומאילים - "שם שם לו חק ומשפט ושם נְסָהו" (שמות ט"ו כה-כו, ט"ז כח-כט).

משני מקומות אחרים בתורה מתחזק הקושי לראות את סיפור ביקורו של יתרו אצל משה, כמעוגן ברצף כרונולוגי.

השיחה בין משה לחובב (במדבר י"ט-כ) מצביעה על הימצאות משפחת יתרו עם בני ישראל בסיני, ולקראת הנסיעה מסיני, אפילו אם "חבב בן רעואל המדיני חתן משה" (במדבר י"ט) איננו יתרו, אלא בנו¹⁶. לעומת זה, בסוף הסיפור על ביקורו של יתרו אצל משה (שמות י"ח כז) כתוב - "וישלח משה את חתנו, וילך לו אל ארצו". אם אנו קוראים פסוק זה על הרצף, אז לא היו יתרו ומשפחתו עם בני ישראל, לא במעמד הר סיני, ולא לקראת הנסיעה מסיני. אפשר, כמובן, שיתרו הלך אל ארצו, וחזר והביא את משפחתו, אלא ששלב זה לא סופר בתורה, משום מה.

כמו כן מעיד סיכומו של משה בספר 'דברים' (א' יג-יח), שמינוי השופטים על פי הצעת יתרו (אף שיתרו לא נזכר שם בשמו) התבצע לקראת המסע מחורב (שם ט), כלומר, אחרי מעמד הר סיני ומתן תורה, ולפי זה מסתבר שעצת יתרו נאמרה גם היא אחרי מתן תורה, והסיפור בפרשת ביקורו של יתרו איננו כתוב על סדר הזמנים.

בפרשת יתרו זמן בואו נחלקו כבר גדולי התנאים¹⁷ - רבי אליעזר, רבי יהושע ורבי אלעזר המודעי, ובין האמוראים - ר' חייא ור' יהושע בן לוי (ובירושלמי מגילה פ"א-ג, ר' ינאי ור' יהודה בירבי). בין המפרשים חלקו בדבר - רש"י ורשב"ם, ראב"ע (ר' אברהם אבן עזרא), ורמב"ן.

הרמב"ן (י"ח א), כדרכו, פירש את פרשת יתרו לגמרי על הסדר, וכדי ליישב את הקשיים הוא הניח הנחות אחדות - הנחה אחת היא קרבת המקומות 'סין, סיני, רפידיים, חורב והר חורב, ארץ מדין'. הנחה שנייה - יתרו חזר לארצו כדי לשכנע את משפחתו להתגייר¹⁸, ושוב חזר לסיני יחד אתם. אם נתפוס בעקביות גמורה את שיטת רמב"ן, נצטרך להוסיף גם הנחה שלישית, שכבר היו להם לישראל חוקים ותורות¹⁹, ולפיהם שפט משה את ישראל, עוד לפני מתן תורה²⁰. אבל הרמב"ן גם פתח אפשרות של הפרש זמן בתוך סיפור ביקורו של יתרו, בדומה לרש"י.

ראב"ע (י"ח א, וכן רשב"ם י"ח ג) סברו, שכל סיפור יתרו, מקומו וזמנו בסוף זמן חנייתם בסיני, כלומר, היה צריך להביאו בפרשת 'בהעלתך', בספר 'במדבר'. זו גם דעתו של רבי אלעזר המודעי²¹, שיתרו בא אחרי מתן תורה. מדוע, אם-כן, נכתב הסיפור בספר 'שמות'? - מפני השכנות הידועה, שנמשכה לדורות, בין מדין ומשפחת

16. כפירושו של המדקדק ר' יונה בן ג'נאח (ספר השרשים, שורש 'חתן'), וחלקו עליו בתוקף, הרד"ק ושל"ל; גם ראב"ע החזיק בדעה שחובב היה אח לצפורה, וכך כתב בפירושו לבמדבר י' כט, ובפירושו (הקצר) לשמות ג' א (הפירוש הקצר לשמות הוא חלק מפירושו על כל התורה); אך בניגוד למה שפירש הוא עצמו בחיבורו האחר, הארוך, לשמות (ב' יח, י"ח א), שחובב הוא יתרו - וכך פירשו רש"י ורשב"ם ורמב"ן על פי הפסוק בשופטים ד' יא.

17. במכילתא ובגמרא זבחים, ראה הערה 14 לעיל.

18. כדעת המכילתא המובאת ברש"י על הפסוק בסוף הפרק: "וישלח משה את חתנו, וילך לו אל ארצו" - 'לגייר בני משפחתו'; וראה כל הקושיות שהקשה שד"ל לפירוש זה, וטען שמשפחת יתרו היו גרים תושבים, ולא גרי צדק.

19. על פי פירוש רמב"ן את "חק ומשפט", שה' נתן להם במרה, שמות ט"ו כה, וכן כתב רשב"ם (י"ח ג) לדעה שיתרו בא קודם מתן תורה.

20. דומה לזה גם דעתו של רש"י לפי המכילתא והגמרא (בשלח, מסכת 'ויסע' פרשה א', סנהדרין נו ע"ב) על "חק ומשפט" שניתנו במרה (שמות ט"ו כה); אולם רש"י לא הסכים לפרש כך את "חקי האלהים ואת תורתיו", שבפרשת יתרו (י"ח ג).

21. במכילתא ובגמרא זבחים, לעיל הערה 14.

הקיני, לבין עמלק, וכדי להדגיש את הניגוד העמוק ביניהם ביחס לישראל, ואת חובתם של ישראל לזכור את איבת עמלק מחד, ואת החסד של בני משפחת יתרו, מאידך.

לעומת פירושי ראב"ע ורמב"ן, רש"י (י"ח ג) מחלק את הסיפור לשני חלקים, ומשאיר הפרש זמן ניכר בין שני החלקים. החלק הראשון צמוד לפרשיות יציאת מצרים, ולמלחמת עמלק, וכך כתב רש"י בתחילת הפרק (י"ח א)²² - ואילו חלקו השני, לאחר מתן תורה. זהו פיתרון גאוני, מעין "שני כתובים המכחישים זה את זה, עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם"²³: כאשר בודקים את הטענות וההוכחות של ראב"ע ורמב"ן, אנו מוצאים שראיות הרמב"ן באות מן החלק הראשון של הפרק, והן קושרות את ביקור יתרו ליציאת מצרים - על סדר הפרשיות. ואילו, הראיות של ראב"ע, הקושרות את עצת יתרו עם הוראת דבר האלוהים ותורתו על ידי משה, באות מן החלק השני של הפרק. זהו באמת הנימוק העיקרי שכתב רש"י, שאין לפרש את הוראת התורה והחוקים בחלק השני של סיפור יתרו, אלא לאחר מתן תורה. לפיכך, הפיתרון של רש"י (על פי המכילתא) מכיל באמת את שתי השיטות המנוגדות, ומכריע ביניהן.

הדוחק העיקרי בשיטת רש"י הוא "ויהי ממחרת..." - מוצאי יום הכיפורים היה ... למחרת רדתו מן ההר" - שאינו רצוף לחלק הראשון, כמשתמע מן הקריאה הפשוטה, אלא בא אחרי פער הזמן, ו"ממחרת" מאורע שלא נזכר בכתוב.

הרמב"ן (י"ח יב) פתח אפשרות דומה לפירוש רש"י, שפותרת קושי זה, כי פער הזמן - שבו הלך יתרו ושב אל ארצו, וחזר עם משפחתו כולה כדי להצטרף לעם ישראל, נכנס בין פסוק יא לבין פסוק יב, וקרנן העולה עם הזבחים, והסעודה החגיגית, באו רק אחרי שמשפחת יתרו כולה נכנסו לברית עם ה', וקרננות אלה הם קרבנות הברית. "ויהי ממחרת" פירושו באמת 'אחרי סעודת הברית', אך פער הזמן הגדול היה לפני כן, לפני הקרבנות והסעודה²⁴. יתרו שמע על יציאת מצרים, ורק על זה הודה וברך את ה'. אולם, עצת יתרו, ותפקידו של משה בהוראת התורה, באמת היו אחרי מתן תורה, כשפער הזמן חלף. רק הפסוק האחרון בפרק איננו במקומו, אבל דוגמאות כאלה כבר ראינו בספר בראשית, 'להשלים עניין במקומו'²⁵.

אם זה נכון, נשאלת השאלה, מדוע הביאה התורה את שני חלקי הסיפור ביחד, ודילגה על 'פער הזמן' בלי להזכירו, ובלי להסבירו?

הרשב"ם (שנטה לדעה המאחרת את בואו של יתרו למתן תורה) כתב הסבר פשוט, כדרכו, שהתורה הקדימה פרשת יתרו "כדי שלא להפסיק פרשיות של מצוות" (י"ח ג), אולם הסבר זה אינו עונה על השאלה מדוע לא נכתב הסיפור, ובפרט חלקו השני, אחרי פרשיות המצוות של סיני, בספר 'במדבר', יחד עם השיחה בין משה לחובב - הלוא כך בדיוק הזכיר משה את עצת מינוי השופטים בספר 'דברים', לפני המסע מחורב.

לכן נראה, שפרשת יתרו, ובעיקר עצת מינוי השופטים, היא כבר חלק מפרשיות מתן תורה, ועל כן היא חורגת מ'סדר זמנים' של מוקדם ומאוחר. היא נכתבה לפני מעמד הר סיני בכוונת מכוון - להקדים שופטים למשפטים. פרשת "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" (כ"א א) היא אמנם המשך לעשרת הדיברות

22. אמנם בפירושו לפסוק ט, הוסיף (מעבר למקור במכילתא, יתרו פרשה א'), שיתרו שמח גם על התורה, וזה כדעה שיתרו בא אחרי מתן תורה, וצריך עיון!

23. מידה יג ממידות שהתורה נדרשת בהן, לפי רבי ישמעאל, פתיחה לספרא (תורת כהנים).

24. אולם, הרמב"ן בעצמו דבק בסדר המקראות, ולא דגל בשיטה זו, אף שהיא פותרת את רוב רובן של הבעיות.

25. כדברי שד"ל, לעיל הערה 2.

מבחינת מתן תורה, אבל המילה "לפניהם" איננה מוסבת דווקא על עם ישראל²⁶ הנזכר לפני כן (בסוף פרק כ'), אלא על השופטים שהתמנו לפי עצת יתרו, שהם "אנשי חיל, יראי אלהים, אנשי אמת, שנאי בצע" (י"ח כא).

הרעיון הזה נמצא במדרש (שמות-רבא פרשה ל"ג): "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם - מה כתיב למעלה [בעצת יתרו] - ושפטו את העם בכל עת - ואמר כאן - ואלה המשפטים - והדיברות באמצע. משל למטרונה שהיתה מהלכת, [כלי הנשק] מכאן, [וכלי הנשק] מכאן, והיא באמצע. כך התורה - דינין מלפניה, ודינין מאחריה, והיא באמצע, וכן הכתוב (משלי ח' כ) אומר: בארץ צדקה אהלך - בתוך נתיבות משפט". כל מלך ומלכה מהלכים בדרך, ופרשים, או אופנועים, או רכבי משטרה נוסעים לפניהם ואחריהם, וזהו משל מרתק למבנה אפשרי של פרשיות מתן תורה. יתרו, המתחבר למשה ולישראל עמו, סעודתו סעודת ברית של גר הבא לעמוד לפני האלוהים, עולה וזבחים שלו מקבילים לעולות וזבחים של בני ישראל, שנזכרו בסוף 'משפטים' (כ"ד ה), ועצת מינוי השופטים מקבילה לפרשת "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", לפי המבנה הבא (המבנה המלא מורכב יותר, כמובן):

ביקור יתרו וברכתו לה'
עולה וזבחים - סעודת ברית

עצת יתרו -
מינוי שופטים ראויים

מעמד הר סיני
עשרת הדיברות
המצוות

"ואלה המשפטים
אשר תשים לפניהם"
משפטים ומצוות

עם ישראל וספר הברית
"נעשה ונשמע"

עולות וזבחים - סעודת ברית²⁷

26. שני מדרשים הם בגמרא (גיטין פח ע"ב) - "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם - לפניהם, ולא לפני נכרים - דבר אחר - לפניהם, ולא לפני הדיוטות", וראה שם רש"י ותוספות, והמבנה המוצע בזה לפי המדרש בשמות-רבא, מסביר לימוד זה בלי שום קושי, ואין צורך לפרש "לפניהם" על פי פסוקים שכתובים אחר כך.

27. יש מקום להצעת מבנה מקיף יותר, מפרשות עמלק ויתרו ועד ספר במדבר, במסע מהר סיני:
עמלק

יתרו

הגעה להר סיני
מצוות ומשכן

עזיבת הר סיני

דיאלוג משה וחובב

שיר הארון

המצוות והמשכן הם עיקרו של המבנה ומופיעים במרכז; לפניהם ואחריהם ההגעה להר סיני ועזיבתו; במעגל החיצוני יותר יתרו מזה והדיאלוג בין משה וחובב מזה. המבנה כולו פותח במלחמת עמלק, האויב הראשון שנלחם בישראל, ונחתם בשיר הארון, שעוסק במיוחד במלחמתו של ה' באויביו: "קומה ה' ויפצו איביך וינסו משנאיך מפניך" (במדבר י' לה).

שילוחים

נחלקו המפרשים ב"שלוחיה" של צפורה - רש"י ורמב"ן פירשו, שמשה שילח אותה עם בניה בחזרה לבית אביה, מפני שלא נכון היה לקחת אותם למצרים מלכתחילה, ומשה הבין זאת רק אחרי "ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו" (שמות ד' כד), או אחרי שאהרן אחיו אמר לו כך (כדברי רש"י על פי המכילתא, יתרו פרשה א'). ואילו ר' יוסף בכור-שור (מבעלי התוספות) בעקבות רשב"ם וראב"ע, פירש על פי הפסוק בספר מלכים-א (ט' טז - העיר גזר בתור "שְׁלֹחִים" לבת פרעה, אשת שלמה), שיתרו הביא את מתנות הנדוניה של צפורה²⁸.

ראוי לשים לב לכך, שפרטים רבים בסיפור המשפחתי של יתרו, משה וצפורה, נשארים חתומים ועמומים בתורה, וצריך לצרפם מרמזים שונים במקומות שונים (וראה ר"י אברבנאל לפרשתנו), ואנו הרחבנו בפירוש הסיפור, בפרשת שמות, ולהלן.

"אחר שלוחיה"

הפרשה מתארת בהבלטה את הפגישה בין יתרו ומשה, אך לא נזכרת שום פגישה בין משה לבין צפורה "אחר שלוחיה" - אף מילה אחת להבהרת השאלה, האם נעתר משה לחותנו, שהביא אליו את "צפורה אשת משה ... ואת שני בניה". שלושה פסוקים מלאים מוקדשים ליוזמה זו של יתרו, ובכלל זה שמות שני הבנים, שניתנו על ידי משה בעת לידתם (כמפורש בלשון ההסבר לשמות, בלשונו האישית של משה), בתור ביטוי אישי למצבו אז, ולהצלחתו מיד פרעה - "כי אלהי אבי בעזרי, ויצלני מִיַּחַרְב פֶּרַעַה" - "גר הייתי בארץ נכריה". מעניין לגלות, שסדר האירועים היה הפוך לכאורה, לשמות הבנים, שכן הצלתו של משה מחרב פרעה קדמה לקליטתו כגר בארץ נכריה, אלא אם נשער, שאליעזר נולד בדיוק בזמן שה' אמר למשה במדן לשוב למצרים, ובישר לו "כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך" (שמות ד' ט), ומשה הודה על כך בקריאת שם בנו. אכן שם (כ) נאמר לראשונה שהיו לו שני בנים - "ויקח משה את אשתו ואת בניו ... וישב ארצה מצרים", ומכאן למדו חז"ל (נדרים לא ע"ב/ב ע"א) ורש"י (על התורה שם), שאליעזר נולד ערב החזרה למצרים, והוא הבן שנימול בדרך על ידי אמו. אולם כל זה לא נתפרש אלא עם בואו של יתרו אל משה, שהרי שמו של אליעזר ופירושו נזכרים רק כאן.

העדר כל תגובה של משה, לא כלפי צפורה, לא כלפי הבנים, וגם לא כלפי יתרו, על שהתאמץ כל כך להביאם, מעורר תהיות - אין הכתובים חוסכים במילים לתיאור הכבוד, הנשיקות והשלום, הסיפור המרגש של יציאת מצרים, ההודיה והסעודה - רק האשה והבנים כאילו נעלמו, כאילו בלעה אותם האדמה.

שתיקה זו ניתן לפרשה בשתי דרכים הפוכות -

א. התרגשות עצומה של משה מרוב אהבה לאשתו ולבניו אותם לא ראה מאז חזרתו למצרים, כאשר חזרה צפורה לבית אביה עם שני בניה הקטנים, ובהם הנימול הצעיר, בהכירם את גודל הסכנה להם אם ימשיכו עמו למצרים. התרגשות זו גרמה למשה מבוכה רבה, והוא נמנע מכל ביטוי פומבי כלפי אשתו ובניו, והותיר

28. על פי חז"ל (מכילתא יתרו עמלק א) ורש"י (שמות י"ח ב), ציפורה חזרה עם בניה למדן כדי שלא להוסיף את משפחת משה לנטל השעבוד של בני ישראל (על פי עתו של אהרן). אך לפי הסבר זה היה משה צריך ליזום את חזרת אשתו ובניו ברגע שיצאו ממצרים. כמו כן, לא מוסברת בזה שתיקת ההתעלמות של משה מאשתו ומבניו. וראו להלן בפרק "אחר שלוחיה".

יתרו

את פרץ הרגשות לפגישה אינטימית, שנותרה מוצנעת מעיני הרבים, ומשום כך גם לא תוארה כלל. לפי דרך זו, עדיפה השתיקה לתיאור פגישה כזאת, שאין די במילים כדי להכילה. מכאן אפשר לבוא גם אל דעת חז"ל (תנחומא צו יג), שמשוה פירש כליל מאשה כחלק מעמידתו לפני ה' תמיד.

ב. מתח עצום שרר בין משה לבין צפורה, מפני חזרתה למדין אחרי המפגש הקשה עם ה' "בדרך במלון", או מפני ויכוח נוקב ביניהם על מילת הבן בדרך. משה קיבל אותה רק בגלל אי רצונו לסרב לחותנו. השתיקה היא רועמת. לא היו פגישות אינטימיות, ומשה התעלם מנוכחות אשתו ובניו בביקור יתרו.

בפירוש זה, שילוחי צפורה הם גרושיה, וכנראה שמילת הבן שברה הקשר ביניהם. המשבר יכול היה להתחולל עקב בהלה ופחד של צפורה. אחרי ההתגלות וההצלה בזכות מילת הבן, חזרה צפורה לבית יתרו, והקשר עם משה ניתק. לחילופין ניתן לומר שמשוה הוא שהתנגד למילת הבן, ומילה זו שברה אותו. הסבר זה מקומו העיקרי בפרשת שמות, על יסוד ההסמכה בין "כה אמר ה', בני בכרי ישראל ... הנה אנכי הִרְג את בנך בכרך", לבין "ויהי בדרך במלון, ויפגשו ה' ויבקש המיתו" (שמות ד' כב-כד) - הבן שנימול מפני הסכנה היה הבן הבכור של משה, שלא נימול במדין כי משה לא רצה למול אותו בתור 'מדיני', באומרו בקריאת שמו - "גר הייתי בארץ נכריה" - אינני מוכן להיות מדיני! - דווקא יתרו וצפורה רצו למול, כי הם מבני קטורה (בראשית כ"ה ב), וחייבים במילה (רמב"ם הלכות מלכים, פרק י' הלכה ח), אלא שמילה כזאת יוצרת זהות משפחתית-מדינית, ומשה התנגד לזה בכל כוחו, ושם בכורו מוכיח. כך יתפרשו נדודיו עם צאן יתרו "אחר המדבר" (שמות ג' ג), כריחוק מכוון מן הניסיונות לכולל אותו בקרב משפחת חותנו, וכאשר מלה צפורה את גֵרְשָׁם, ואמרה על הבן - "כי חתן דמים אתה לי" (שמות ד' כה-כו), כשהיא מבליעה ביקורת על משה בגלל ערלת בנה (ראה רש"י שם), שילח אותה משה לבית אביה, כי חשב שהיא מלה לשם זהות נכריה. לכן, יתרו התאמץ כל כך להשיב את השלום למשפחה, ואף קירב את כל משפחתו אל עם ישראל ואל דרכו, ובמקום הניסיון להכניס את משה למשפחת יתרו, באה משפחת יתרו אל משה ואל עם ישראל. אולם, יתרו לא הצליח לקרב שוב את צפורה למשה, המתח בין משה לבין צפורה נותר בעינו, והתורה לא רצתה להבליטו, ולפיכך עברה בשתיקה על המשבר הכואב הזה.

כך יובן גם מדוע בני משה לא נזכרו עוד בתורה, ורק בספר שופטים (י"ח ל) נרמזת התרחקות נכד משה מדרך תורתו. ייתכן, שאפשר גם להבין את תגובתה הקשה של מרים אחות משה על הקשר שלו עם אשתו (במדבר י"ב א), בין שהאשה הכושית זו צפורה, ופירש ממנה (כמדרש חז"ל ורש"י שם), ובין שזו אשה אחרת שנשא על פני צפורה, או במקומה. בנוסף, יתכן שחרון אף ה' במרים לא יצא על עצם הביקורת שלה, אלא על שאמרה עם אהרן - "הֲרַק אֶךְ בַּמִּשְׁה דָּבַר ה', הֲלֹא גַם בָּנוּ דָּבַר" (שם ב), וקשרה בין האשה ובין הנבואה, כדבר ה' בהמשך.

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

עצת יתרו או דברי משה? (בין שמות לדברים)

דברי משה (דברים א', יג-יז)
 "הבו לכם אנשים חכמים ונבנים
 וידעים לשבטיכם, ואשימם בראשיכם;
 ... ואקח את ראשי שבטיכם,
 אנשים חכמים וידעים,
 ואתן אותם ראשים עליכם, שרי אלפים
 שרי מאות
 שרי חמשים
 ושרי עשרת,
 ושטרים לשבטיכם;
 ואתן את שפטיכם בעת ההוא לאמר:
 שמע בין אחיכם ושפטתם צדק,
 בין איש ובין אחיו, ובין גרו;
 לא תכירו פנים במשפט
 פקטן פגדל תשמעון,
 לא תגורו מפני איש
 כי המשפט לא-להים הוא;
 והדבר אשר יקשה מכם
 תקרבו אליו ושמעתיו..."

עצת יתרו (שמות י"ח, יט-כב)
 "עתה שמע בקלי איעצך, ויהי א-להים עמך:
 הנה אתה לעם מול הא-להים,
 והבאת אתה את הדברים אל הא-להים;
 והזהרתה אתה את החקים ואת התורת,
 והודעת להם את הדרך ילכו בה,
 ואת המעשה אשר יעשון;
 ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל
 יראי א-להים
 אנשי אמת
 שנאי בצע,

ושמת עליהם שרי אלפים
 שרי מאות
 שרי חמשים
 ושרי עשרת;
 ושפטו את העם בכל עת,
 והיה כל הדבר הגדל יביאו אליך,

וצריך לשאול: מדוע יתרו לא נזכר כלל בדברי משה,²⁹ והרעיון כולו נראה כעצה של משה?

ועוד: בעצת יתרו אין שום ציווי לשופטים, ועיקר הדגש הוא על תכונות השופטים הראויים, בעוד שבדברי משה יש קיצור בתכונות השופטים,³⁰ והעיקר הוא בציווי לשופטים.

אכן, נרמזות בהבדלים אלה שתי השקפות עולם ביחס לשופטים ולמעמדם.

לפי תפיסת יתרו, יש לבחור את השופטים הראויים ביותר - "אנשי חיל, יראי א-להים, אנשי אמת, שנאי בצע", וממילא הם ידעו בעצמם לשפוט בצדק, לא להכיר פנים במשפט, להשוות קטון וגדול, אח וגר, ולשמוע את כולם בהקשבה יתירה בלי כל אפליה ובלי כל תחושה של אפליה, ולא להירתע משום לחץ של אנשי שררה.

29. ראה רמב"ן לדברים (א' יח), שניסה לתת תשובות אחדות על שאלה זו.

30. ראה במדור דרישה בתורה, בדברי המפרשים על השוואת הפסוקים של מינוי הדיינים בין שמות לדברים.

אנשים "יראי אלהים" יודעים בעצמם, מתוך נפשם ושכלם, "כי המשפט לא-להים הוא", ואינם זקוקים לשום ציווי. במקביל, אין אצל יתרו מקור סמכות לציווי על השופטים.

אולם יתרו כבר הבין את החידוש הגדול שבנבואת ה' למשה -

"הֲיָה אַתָּה לַעַם מוֹל הָאֱלֹהִים... וְהִזְהַרְתָּ אֶתְהֶם אֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַתּוֹרָה..."; ולפיכך יש לומר, שמשה קיבל את עצת יתרו חותנו ומימש אותה על פי מה שה' ציווה אותו לעם ולשופטים בפרשת משפטים: "לא תשא שִׁמְעָ שׁוֹא... וְדַל לֹא תִהְדַּר בְּרִיבּוֹ... מַדְבֵּר שִׁקֵּר תִּרְחַק... וְשׁוֹחַד לֹא תִקַּח... (שמות כ"ג, א-ט).

ממשפטי ה' ומן הציוויים לשופטים למד משה את תפיסתו, שאיננה זהה לתפיסת יתרו - גם אנשי החיל המופלאים ביותר והראויים ביותר (שלא תמיד קל למצוא), זקוקים לציווי ברור, שנובע מיראת ה' ומנבואת ה' למשה:

"שִׁמְעֵ בֵּין אַחֵיכֶם וּשְׁפִטְתֶם צֶדֶק בֵּין אִישׁ וּבֵין אַחֵיו וּבֵין גֵּרוֹ; לֹא תִכִּירוּ פָנִים בַּמִּשְׁפָּט, כַּקֶּטֶן כַּגָּדֹל תִּשְׁמַעוּן, לֹא תִגּוּרוּ מִפְּנֵי אִישׁ, כִּי הַמִּשְׁפָּט לֹא-לֵאלֹהִים הוּא..." (דברים א', טז-יח).

לציווי זה של משה לשופטים הוסיף רש"י (בעקבות המדרש והגמרא³¹) שורה ארוכה של הנחיות לדרך המשפט הראויה אשר ילכו בה השופטים המצווים ועושים:

"ואצוה את שפטיכם - אמרתי להם הווי מתונים בדין, אם בא דין לפניך פעם אחת שתים ושלוש אל תאמר כבר בא דין זה לפני פעמים הרבה אלא היו נושאים ונותנים בו.

בעת ההוא - משמיניתים אמרתי להם, אין עכשיו כלשעבר, לשעבר הייתם ברשות עצמכם, עכשיו הרי אתם משועבדים לציבור...

לא תכירו פנים במשפט - זה הממונה להושיב הדיינים, שלא יאמר איש פלוני נאה או גיבור - אושיבנו דיין, איש פלוני קרובי - אושיבנו דיין בעיר, והוא אינו בקי בדינים, נמצא מחייב את הזכאי ומזכה את החייב; מעלה אני על מי שמינהו כאילו הכיר פנים בדין.

כקטן כגדל תשמעון - שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה מנה, שאם קדם [דין פרוטה] ובא לפניך לא תסלקנו לאחרון [לאחריו].

דבר אחר: כקטן כגדל תשמעון - כתרגומו, שלא תאמר, זה עני הוא וחברו עשיר ומצוה לפרנסו, אזכה את העני ונמצא מתפרנס בנקיות.

דבר אחר: שלא תאמר היאך אני פוגם כבודו של עשיר זה בשביל דינר, אזכנו עכשיו, וכשיצא לחוץ אומר אני לו 'תן לו, שאתה חייב לו'.

לא תגורו מפני איש - לא תיראו.

דבר אחר: לא תגורו - לא (תאגור=) תכניס דבריך מפני איש (=לא תשתוק מפחד איש); לשון (משלי י', ה) 'אוגר בקיץ'.

כי המשפט לא-להים הוא - מה שאתה נוטל מזה שלא כדין, אתה מזיקני [את ה'] להחזיר לו, נמצא שהטית עלי המשפט...

31. ראה: ספרי פרשת דברים, טז-יח; גמרא סנהדרין ו ע"ב-ח ע"א. בסיום אומר המדרש בספרי: "אמר להם משה: לא מעצמי אני אומר לכם אלא מפי הקב"ה אני אומר לכם" - כלומר: את המצוות לשופטים.

ואצוה אתכם... את כל הדברים אשר תעשון - אלו עשרת הדברים שבין דיני ממונות לדיני נפשות".
ולא נחה דעתו של רש"י, עד שהוסיף ופירש מוסר מרומז גם למשה, שאמר לשופטים - "והדבר אשר יקשה
מכם, תקרבון אלי ושמעתיו", והוא עצמו לא ידע לשפוט בבקשת בנות צלפחד:

תקרבון אלי [ושמעתי] - על דבר זה נסתלק ממנו (=ממשה) משפט בנות צלפחד.
וכן שמואל אמר לשאול (שמואל-א ט', יט) "אנכי הראָה", אמר לו הקדוש ברוך הוא, חייך שאני מודיעך
שאינ אתה רואה. ואימתי הודיעו? כשבא למשוח את דוד "וירא את אליאב, ויאמר אך נגד ה' משיחו" (שם
ט"ז, ו), אמר לו הקדוש ברוך הוא, ולא אמרת "אנכי הראָה"? - "אל תבט אל מראהו" (שם ט"ז, ז).

מכאן נובעת מסקנה כוללת על ההבדל העמוק בין עצת יתרו, לבין דברי משה:

משה לא הזכיר את עצת יתרו, שמבוססת על תפיסה אוניברסאלית, כי אין בה ציווי לשופטים אלא רק
הקפדה מרחיקת לכת על התאמתם ועל יראת א-להים שבהם, שהיא במקום ציווי. לתפיסת יתרו מתאימה
גם מערכת המשפטים המותנית (הקזואיסטית),³² שנותנת בידי השופטים סמכויות ודרכים לשפוט, אבל אין
בה ציוויים משפטיים מוחלטים מאת ה'. לעומת זאת, בתורה כפופים המשפטים המותנים לציווי המוחלט,
והעיקר בה הוא הציווי לכל אדם באשר הוא, בין אדם פשוט ובין שופט במעמדו, שכולם שווים לפני שופט
כל הארץ - לפירוש רש"י חוזרים דברים אלו אף כלפי משה עצמו.

32. על המשפט המותנה מול המשפט המוחלט, נדון בהרחבה בפרשת משפטים.

משה - יתרו - והשופטים

מדוע היה זקוק משה לעצת יתרו? מדוע לא יכול היה להאציל סמכויות מעצמו?

בדורות האחרונים, יש נטייה³³ לפרש את כוונת התורה, שיש תחומים בהלכות משפט, ובניהול עם וממלכה, שאין היהודים/עם ישראל מסוגלים להם מצד עצמם, והם זקוקים לעצת הטובים, המתוקנים, הישרים והקרובים בעמים, כדי ללמוד מהם להקים מערכת ממלכתית יעילה, ישרה, טובה וראויה. כך רגילים גם להסביר את הצורך העמוק הנרמז בתנ"ך לגלות את דוד המלך - לא רק מזרע אברהם, יצחק, ישראל ויהודה, דרך פרץ ונחשון ובעז, אלא גם מזרע לוט ומואב, ורות הדומה לאברהם.

אולם, לכל אלה לכאורה, היה צריך להספיק משה רבנו, שלא גדל בחצרות בני ישראל, אלא בבית פרעה, ואחר כך בבית חותנו, בין אנשים מיוחדים שידעו לנהל עם וממלכה. מדוע לא הספיקו למשה כל שנותיו בבית יתרו, כדי להבין מעצמו את עצת יתרו?

קשה שלא לראות קו ישר בין כל התיאורים הידועים לנו בתורה על "משה האיש":

הליכתו של משה עם צאן יתרו, לבדו אל המדבר (שמות ג' א).

עמידתו "פנים אל פנים" לפני ה', לבדו, "כאשר ידבר איש אל רעהו" (שמות ל"ג ח-יא).

"ונגש משה לבדו אל ה' - והם לא יגשו, והעם לא יעלו עמו" (שמות כ"ד ב).

"... ואעשה אותך לגוי גדול" - "מִחְנֵי נָא ... - " ... אני ועמך ... " (שמות ל"ב י, לב, ל"ג טז).

"... לא כן עבדי משה - בכל ביתי נאמן הוא ... " (במדבר י"ב ז-ח).

"והאיש משה עָנָו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" (במדבר י"ב ג).

"ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, אשר ידעו ה' פנים אל פנים ... " (דברים ל"ד י-יב).

אבל בשעת משבר הודה משה:

"... לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה, כי כבד ממני ... " (במדבר י"א טו).

ובספר דברים, לפני מינוי השופטים, אמר: "לא אוכל לבדי שָׁאֵת אתכם" - והוסיף בלשון שיר:

"איכה אֶשָׂא לבדי, טַרְחָתְכֶם וּמִשְׁאָכְכֶם וְרִיבְכֶם" (דברים א' ט, יב).

ובפרשתנו, בדברי יתרו (שמות י"ח יד, יז-יח):

"מדוע אתה יושב לבדך, וכל העם נֶצֶב עליך מן בקר עד ערב" - "לא טוב הדבר אשר אתה עֹשֶׂה - נָבַל תָּבַל, גם אתה, גם העם הזה אשר עמך, כי כבד ממך הדבר, לא תוכל עֲשֹׂהוּ לבדך".

משה היה לבדו ונשאר לבדו - מלידתו הייחודית וגידולו, מן המדבר, מן הסנה עד סיני, ועד "ראש הפסגה אשר על פני יְרֵחוֹ". בפרשה מקבילה בספר 'במדבר', אומר ה' למשה מעין עצת יתרו, בתשובה לזעקתו -

33. ר' יצחק אברבנאל שאל על כך בפרשה זו (שאלה ה') ודחה את האפשרות שמשה לא הבין דברים כה פשוטים בהנהגה מדינית, ולכן פירש, שמשה התכוון לעצת יתרו מעצמו (ולכן בספר דברים (א' ט-יח), מייחס משה עצה זו לעצמו), אלא שמשה חיכה עד שיקבלו את התורה ואת המשפטים, כדי שידונו השופטים על פי משפטי ה', ולא על פי אומד הדעת, כמנהג הישמעאלים והמדְיָיִים, שלזה התכוון יתרו. משה הבין שאם ישפטו לפי הסברה של השופטים בלבד, יגיעו כל המשפטים שוב אליו, כי שום אדם לא יקבל עליו את הדין, ויערער למשה.

"לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה, כי כבד ממני ... אֶסְפֶּה לי שבעים איש מזקני ישראל, אשר ידעת כי הם זקני העם ושטריו - ולקחת אתם אל אהל מועד, והתיצבו שם עִמָּךְ - וירדתי, ודברתי עִמָּךְ שם, וְאֶצְלַתִּי מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עֲלִיךָ וּשְׁמַתִּי עֲלֵיהֶם - וּנְשָׂאוּ אִתָּךְ בְּמִשְׁאֵה הָעָם, וְלֹא תִשָּׂא אֹתָהּ, לְבַדְךָ" (במדבר י"א ז).

משה לא היה איש פשרות, ולא ידע פחות מן השלם-המוחלט. לכן, גם לא יכול היה לקבל את השליחות עד שהעמיד ה' אתו את אהרן אחיו, שהיה מחובר אל העם³⁴. החיבור של אהרן בין משה לבין העם הספיק ביציאת מצרים, אולם לא יכול היה להספיק לניהול מערכות המשפט של מחנה ישראל כולו במדבר סיני.

משה רצה שכל אדם מישראל יוכל להגיע אליו³⁵, אל הקשר הישיר ביותר לכל שואפי דבר ה' וגילוייו בעולם. כולם הבינו זאת, וכולם רצו לדבר רק עם "האיש משה", וגם להביא אליו כל סכסוך, וכל משבר. זה היה איִדָּאל של קשר בין הנביא לבין עמו. קשה היה למשה לוותר על רעיון כביר זה, ולהאציל³⁶, ולו רק סמכויות שיפוט. רק יתרו, שהכיר היטב את נטיית נפשו של חתנו, הכריח אותו להבין ולקבל את המציאות - אי אפשר לנהל עם וממלכה באופן כזה - פשוט אי אפשר!

המפגש היחיד בין האיִדָּאל והמציאות³⁷ הוא האצלת סמכויות - למרות כל הסיכונים וההתפשרות עם מגבלות המציאות - על פי עצת יתרו.

אבל גם יתרו ראה והבין³⁸, שאי אפשר למשה להתחלק עם שום אדם בקשר הנבואי, ובהוראת התורה הנובעת ממנו: "הֲיֵהָ אֵתָהּ לְעַם מֹוֹל הָאֱלֹהִים, וְהַבֵּאת אֹתָהּ אֶת הַדְּבָרִים אֶל הָאֱלֹהִים - וְהִזְהַרְתָּה אֶתְּהֶם אֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַתּוֹרָה, וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ יִלְכוּ בָהּ, וְאֵת הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן" (שמות י"ח יט-כ).

34. ראה דברי אבי מורי ז"ל, ארץ המוריה - פרקי מקרא ולשון (אלון שבות התשס"ו), עמ' 98-99.

35. ראה פירוש רמב"ן לפסוקים טו-טז בשמות י"ח.

36. וכך אנו רואים בפרשת המתאווים בספר במדבר (י"א טז-יז), שה' מוביל אותו אל אהל מועד עם 70 הזקנים כדי להאציל עליהם מן הרוח אשר עליו, כדי שישאו יחד במשא העם.

37. ראה דברי הרב קוק בשמונה קבצים קובץ א' שעג, ו-תסו, ובקובץ ג' רכו, המובא באורות הקודש א', עמ' רכ"ו.

38. ראה דברי ר"י אברבנאל, שאם יוריד משה מעליו עול המשפטים יהיה פנוי לגמרי לנבואה, וראה דברי הנצי"ב מוואלוז'ין בפירושו 'העמק דבר', לפסוקים יט-כ בשמות י"ח, שיתרו עוד הוסיף למשה מטלות בנבואה.

ד"ר חגי משגב

זקנים או שופטים? נציגי שבטים מול אנשי חיל

בסיפור מינוי השופטים בפרשת יתרו ננקטים מונחים צבאיים ברורים: "אנשי חיל", "שרי אלפים, שרי מאות, שרי חמשים ושרי עשרות". מונחים אלה מופיעים בדרך כלל במקרא בהקשר צבאי וממלכתי, ולא דווקא בהקשר של דין ומשפט. השופטים נראים כאן כמפקדים ומנהיגים, בדומה לשם 'שופטים' שבספר שופטים¹.

לעומת זה, מינוי 70 הזקנים בהאצלת רוח ממשה עליהם (במדבר י"א) מתאר מוסד שבטי ודאי, אשר צמח מתוך העם וייצג את השבטים. לא במקרה הזכירו חז"ל 'קלפי' ובחירות² דווקא במינוי הזקנים: 6 זקנים מכל שבט, ל-12 שבטים, הם 72 זקנים; הקלפי נדרשה כדי להשאיר שניים במחנה בעת המינוי הרשמי של 70 הזקנים, וכך הסבירו חז"ל את "אלדד ומידד" שנשארו והתנבאו במחנה (במדבר י"א, כה-כט).

בשתי הפרשיות, הרקע למינוי המנהיגים שיסייעו למשה, הוא הקושי של משה לשאת את כל העם לבדו. בראשונה, אמר יתרו למשה:

"מדוע אתה יושב לבדך, וכל העם נצב עליך... נבל תבל גם אתה גם העם הזה אשר עמך, כי כבוד ממך הדבר, לא תוכל עשהו לבדך" (שמות י"ח, יד, יח)

בשנייה אמר משה בעצמו לפני ה':

"לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה, כי כבוד ממני" (במדבר י"א, יא-טו)

בראשונה, בספר שמות, עצת יתרו למשה כתובה אחרי תלונות העם על מים ועל אוכל (בסיסי, הוא המן); בשנייה, בספר במדבר, תשובת ה' למשה על מינוי הזקנים כתובה בשילוב עם תלונות העם על תאוות אוכל (מעבר למן הבסיסי, שמאסו בו). ביחס העם אל המן ישנם שני שלבים ברורים, שהרי פרשת המן ביציאת מצרים בוודאי קדמה למאיסת המן ביציאה מסיני, אלא שאין אנו יודעים בוודאות מתי בא יתרו, ויש דעות³ (מרמזי הכתובים ב'ספרי' במדבר ודברים, דרך הגמרא עד המפרשים) שקושרות את ביקור יתרו עם סיפור חובב בן רעואל ומשה (במדבר י'), בפרק הקודם למינוי הזקנים.

עם זאת, דווקא מוסד הזקנים נראה כמוסד קדום יותר, מפני שהוא שבטי. "זקני ישראל" נזכרו כבר במצרים, בפעם הראשונה שמשה ואהרן באו אל פרעה (שמות ג', יח; ד', כט; י"ב, כא), וגם ברפידים ובסיני, בעליית משה להר (שמות י"ז, ה-ו; כ"ד א, ט, יד). גם בפרשת מינוי הזקנים בספר במדבר, נאמר למשה מפי ה' לאסוף "שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושטריו" (במדבר י"א טז), כלומר: מתוך המעמד הידוע של הזקנים.

לכן יש לומר כי החידוש במינוי הזקנים במדבר הוא האצלת רוח הנבואה ממשה על 70 הזקנים, והפיכתם למוסד נבואי הקשור למשה.

1. "ויקם ה' שפטים, ויושיעום מיד שסיהם... והיה ה' עם השפט, והושיעם מיד איביהם" (שופטים ג', טז-יח); וראה מורה נבוכים חלק ב', פרק מ"ה - המעלה הראשונה.

2. ספרי בהעלותך צה-צו; סנהדרין יז ע"א; במדבר-רבה פרשה ט"ו, טו; רש"י לבמדבר י"א, כו.

3. במדבר י', כט-לב, ושם רש"י ורשב"ם, ראב"ע ורמב"ן; רמב"ן לדברים א', יח.

כאמור, גם פרשת שילוחו של חובב בן רעואל בספר במדבר (י', כט-לב) יש לה עניין לשילוחו של יתרו אצלנו, ולשאלת זמן בואו של יתרו.⁴ אך מעבר לשאלה האם חובב הוא יתרו או שמא בנו⁵ (ואז רעואל הוא יתרו), חשוב לשים לב לעצם הזיקה בין שתי הפרשיות האלה - חובב והזקנים מול יתרו והשופטים - אשר יוצרות יחד מעין מסגרת, מעגלים הנפתחים ב'יתרו' עם ההגעה לסיני ונסגרים ב'בהעלותך' עם תחילת המסע מסיני. בכך הם יוצרים מבנה מעגלי שהמשכן והקודש - סוף שמות וספר ויקרא - במרכזו; גם בספר ויקרא יש הקבלה ברורה לפרשת 'יתרו' בפרשיות איסורי עריות וקדושים תהיו', שיש בהן קשר הדוק של הקבלה והרחבה, לעשרת הדברות.

חשוב במיוחד הוא תיאורו של משה בספר דברים (א', ט-יח). משה מינה את פורום אנשי החיל, שרי האלפים, המאות והחמישים, לפי התאמתם לתפקיד, כמו במינוי השופטים בפרשת 'יתרו'; אך גם על פי מפתח שבטי, בדיוק כמו במינוי הזקנים בפרשת 'בהעלותך': "הבו לכם אנשים חכמים ויִדְעִים לשבטיכם... ואקח את ראשי שבטיכם אנשים חכמים ויִדְעִים, ואתן אותם ראשים עליכם, שרי אלפים ושרי מאות ושרי חמשים ושרי עשרת, ושטרים לשבטיכם" (דברים א', יג-טו), וזה נראה כשילוב של שתי הפרשיות.

האם זהו שילוב של שני מוסדות ההנהגה? מדוע?

ומדוע לא נזכר בספר דברים שמו של יתרו? האם פעל משה באמת לפי עצת יתרו?

אם נדייק, נמצא בהמשך דברי משה גם ציוויים מובהקים לשופטים-דיינים שלא נזכרו כלל בפרשת 'יתרו'⁶ (דברים א', טז-יז). יש מקום למחשבה שמשה אמנם נעזר בעצת יתרו, אבל הוציא אותה אל הפועל באופן שונה, המשולב עם מוסדות המשפט השבטיים הקיימים. מתוך הבנת הסמכות הטבעית של זקני השבטים מאז ימי קדם ועד היום, מסתבר, שאי אפשר היה לפעול אחרת.

התיאור הקצר בפרשת 'יתרו': "וישמע משה לקול חתנו, ויעש כל אשר אמר" (שמות י"ח, כד), איננו חושף עדיין את גודל המשימה של בניית מוסדות ההנהגה, והוא מואר באור מורכב הרבה יותר בדברי משה עצמו בספר דברים (ועל רקע מינוי הזקנים בספר במדבר). לא במקרה נשמט שמו של יתרו מן התיאור בספר דברים.

לסיכום, פרשה זו היא חשובה מאין כמוה לעניין ארגון חיי העם במדבר, והיא מעמידה לפנינו - בכל מקבילותיה - שני מוסדות הנהגה, שמשה יצר על ידו כמנהיג:

המוסד האחד היה ממונה 'מלמעלה' על פי כישורים ותכונות מנהיגות צבאית וממלכתית; השני, הוותיק והמוכר יותר, הוא ה'זקנים', שצמחו 'מלמטה' על פי מפתח שבטי ומעמד שבטי, אלא שהאצלת רוח משה עליהם הצמידה אותם אליו לסייעו, במקום שיעמדו מן הצד ואולי אף יצדדו במתלוננים. המאמץ החשוב ביותר של משה הושקע כנראה בניסיון לשלב את שני מוסדות ההנהגה השונים האלה למערכת אחת.

נשאלת השאלה: האם השילוב הזה הצליח להתקיים לאורך ימים, ובפרט לאחר הסתלקות משה יחד עם האצלת נבואתו?

נראה ששני המוסדות האלה עתידים להיות פעילים לאורך כל ימי המלוכה, כשמוסד הזקנים היה פעיל

4. זבחים קטז ע"א; ראב"ע ורמב"ן לשמות י"ח, א, ורש"י לשמות י"ח, א, יג, כז.

5. ראב"ע לבמדבר י', כט, בניגוד לרש"י, רשב"ם ורמב"ן, שם.

6. רש"י ורמב"ן לדברים א', טז-יח.

כממלא חלל מנהיגותי אחרי מות משה (יהושע כ"ד, לא; שופטים ב', ז; ואף שופטים י"א, ה-יא; וכ"א, טז-כב). ככל הנראה, בתקופת המלוכה הוקם מחדש גם המוסד המקצועי של אנשי החיל, שבלעדיו אי אפשר להקים צבא ולהנהיג ממלכה.

אולי המשבר הידוע ביותר שבו נחשף המתח בין שני המוסדות האלה הוא פרשת פילוג הממלכה (מלכים-א י"ב, ו-יד). 'הילדים' ו'הזקנים' שבהם התייעץ רחבעם מייצגים את שני המוסדות הללו: 'הזקנים' הם זקני השבטים, נציגי העם; ואילו 'הילדים' (בני גילו של רחבעם, שהיה כבר הוא בעצמו בן 41) היו נציגי המינהל המקצועי והמודרני של שלמה. כמובן, 'הילדים' נציגי הממשל לא העלו על דעתם להקל בעול המיסים, ובכך תרמו תרומה מכרעת לפילוג הממלכות. הפיצול בין מוסדות ההנהגה הוביל לפילוג המלוכה, במקום שילוב השבטים ומוסדות ההנהגה בדרכו של משה, שבנה והוביל עם אחד.

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

מעמד הר סיני

סדר התורה

יט * בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני: ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני ויחגו במדבר ויחנישם ישראל נגד החר: ומשה עלה אל-האלהים ויקרא אליו יהוה מזההר לאמר כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל: אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על-כנפי נשרים ואבא אתכם אלי: ועתה אס-שמעו תשמעו בקלי ושמרתם את-בריתי והייתם לי סגלה מכל-העמים כ-לי כל-הארץ: ואתם תהיו-לי ממלכת כהנים וגוי קדוש אלה הדברים אשר תדבר אל-בני ישראל: חמישי ויבא משה ויקרא לזקני העם וישם לפניהם את כל-הדברים האלה אשר צוהו יהוה: ויענו כלהעם וחדו ויאמרו כל אשר-דבר יהוה נעשה וישב משה את-דברי העם אל-יהוה: ויאמר יהוה אל-משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם-בך יאמינו לעולם ויגד משה את-דברי העם אל-יהוה: ויאמר יהוה אל-משה לד אל-העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלתם: והיו נכנים ליום השלישי כי | ביום השלישי ירד יהוה לעיני כלהעם על-הר סיני: והגבלת את-העם סביב לאמר השמרו לכם עלות בהר ונגע בקצהו כלהגגע בהר מות יומת: לא-תגע בו יד כ-י-ס-קול יסקל או-ירה יירה א-ס-בהמה א-ס-איש לא יחיה במשך היכל המה ועלו בהר: וירד משה מזההר אל-העם ויקדש את-העם וכבסו שמלתם: ויאמר אל-העם היו נכנים לשלשת ימים אל-תגשו אל-אשה: ויהי ביום השלישי בהית הבקר ויהי קלית וברקים וענן כבד על-ההר וקל שפר חזק מאד ויחרד כל-העם אשר במחנה: ויוציא משה את-העם לקראת האלהים מזהמחנה ויתיצבו בתחתית ההר: והר סיני עשן כלו מפני אשר ירד עליו יהוה באש ועל עשנו כעשן הכבשן ויחרד כל-ההר מאד: ויהי קול השפר הולך וחזק מאד משה ידבר והאלהים יענו בקול: ויש כ-וירד יהוה על-הר סיני אל-ראש ההר ויקרא יהוה למשה אל-ראש ההר ויעל משה: ויאמר יהוה אל-משה רד העד בעם פו-יהרוסו אל-יהוה לראות ונפל ממנו רב: כ-ו גם הכהנים הנגשים אל-יהוה יתקדשו פו-יפרץ בהם יהוה: ויאמר משה אל-יהוה לא-יכל העם לעלת אל-הר סיני כ-יא-תה העדתה בננו לאמר הגבל את-ההר וקדשתו: ויאמר אליו יהוה לד-יד ועלית אתה ואהרו עמך והכהנים והעם אליהרוסו לעלת אל-יהוה פו-יפרץ-בם: כ-ו וירד משה אל-העם ויאמר להם: * וידבר אלהים את כל-הדברים האלה לאמר: * אנכי יהוה אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים לא-יהיה לך אלהים אחרים על-פני: לא-תעשה לך פסל וכל-תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ: לא-תשתחוה להם ולא תעבדם כי אנכי יהוה אלהיך אל קנא פקד עון אבת על-בנים על-שלישים ועל-רבעים לשנאי: והעשה חסד לאלפים לאהבי ולשמרי מצותי: ולא תשא את-שם-יהוה אלהיך לשוא כי לא ינקו יהוה את אשר-ישא את-שמו לשוא:

ו זכור את-יום השבת לקדשו: ששת ימים תעבד ועשית כל-מלאכתך: ויום השביעי שבת ליהוה אלהיך לא-תעשה כל-מלאכה אתה | ובנך ובתך עבדך ועמך ובהמתך וגרך אשר בשעריך: כי ששת-ימים עשה יהוה את-השמים ואת-הארץ את-הים ואת-כל-אשר-בם וינח ביום השביעי על-פני ברך יהוה את-יום השבת ויקדשהו: * כ-בד את-אביך ואת-אמך למען ירכון ימך על האדמה אשר-יהוה אלהיך נתן לך: * לא תרצח * לא תנאף * לא תגנב * לא-תענה ברעך עד שקר: * לא תחמד בית רעך * לא תחמד אשת רעך ועבדו ואמתו ושורו וחמרו וכל אשר לרעך:

שביעי יד וכל-העם ראים את-הקולות ואת-הלפידים ואת קול השפר ואת-ההר עשן וירא העם ויגעו ויעמדו מרחק: ויאמרו אל-משה דבר-אתה עמנו ונשמעה ואל-ידבר עמנו אלהים פו-נמות: ויאמר משה אל-העם אל-תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים ובעבור תהיה יראתו על-פניכם לבלתי תחטאו: ויעמד העם מרחק ומשה נגש אל-הערפל אשר-שם האלהים:

דרישה בתורה

שאול ברוכי

תאריכים וזמנים במדרשי החודש השלישי

"בששה בחודש ניתנה תורה לישראל" (בבלי יומא ד ע"ב). התאריך ו' בסיון כיום מתן תורה שגור בפי כל, אף על פי שהתורה איננה מציינת את התאריך בפירושו, וייתכן שהתורה אף מנסה במכוון להעלות את יום מתן תורה מעבר לתאריך, אל נצחיות התורה בכל הזמנים. יושם לב שיש פירוט מדוקדק של ההכנות למתן תורה, ובחלק מהשלב התורה מציינת את מספר הימים, ואף על פי כן הדברים סתומים, ונראה שלא ניתן להגיע מתוך פשוטו של מקרא לתשובה מדוייקת מתי ניתנה תורה. זאת ועוד, הפרק מתחיל בציון תאריך - "בחדש השלישי... ביום הזה...", אך גם הוא איננו חד-משמעי. אמנם מסתבר ש"בחודש" כאן פירושו 'בראש חודש', כמו במקומות אחרים במקרא, אך מדוע התורה לא כתבה זאת בפירושו, כמו למשל בשמות מ, ב: "ביום החדש הראשון באחד לחודש"?

המדרש במכילתא מכניס סדר לאירועים, ומציין, בקטעים שונים של המדרש, תאריכים מדוייקים:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה א-ג (עמ' 204, 207, 211)

"ביום הזה באו מדבר סיני" (יט, א) - ראש חדש היה, לכך נאמר "בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים"... (פרשה א) "ומשה עלה אל האלהים" (שם, ג) - זה יום שני... (פרשה ב) "ויאמר ה' אל משה לך אל העם וקדשתם היום" (שם, ו) - זה יום רביעי, "ומחר" (שם) - זה יום חמישי, "והיו נכונים ליום השלישי" (שם, יא) - זה יום ששי, שבו נתנה תורה. (פרשה ג) הדרשן קובע שהמאורעות השונים, ההגעה למדבר סיני והעליות אל ההר, התרחשו כל אחד ביום אחר. עוד נשים לב לכך שהמדרש 'מדלג' על יום ג' בחודש, ואיננו מספר על אירוע שהתרחש בו. כאמור, אין לדברים ביסוס מחייב בפסוקים, ונראה שהדרשן יוצא מתוך הנחה שבו' בסיון נתנה התורה, ולכן הציווי "והיו נכונים ליום השלישי" צריך להאמר בד' בחודש. ונחלקו בכך התנאים:

בבלי שבת

פו ע"ב

תנו רבנן: בששי בחדש ניתנו עשרת הדברות לישראל. רבי יוסי אומר: בשבעה בו.

כיוון שהפסוקים מעט עמומים, כאמור, ניתן להסביר בדרכים שונות במה נחלקו ר' יוסי וחכמים: האם אמנם

הגיעו ישראל לסיני בראש חודש? מתי עלה משה לראשונה אל ההר? כמה פעמים עלה משה אל ההר? כמה זמן עבר בין עליה לעליה? על פי הבבלי, בכל השאלות הללו אין מחלוקת בין התנאים, אלא הם נחלקו בשאלה מה פירוש הציווי שמצווה משה את ישראל "היו נכונים לשלשת ימים" (פס' טו), ואם הוא זהה למה שנצטווה הוא - "והיו נכונים ליום השלישי" (פס' יא):

בבלי שבת

פו ע"ב - פז ע"א

אמר רבא: זכולי עלמא - בראש חדש אתו למדבר סיני, כתיב הכא "ביום הזה באו מדבר סיני" (שמות יט, א), וכתיב התם "החדש הזה לכם ראש חדשים" (שם יב, ב), מה להלן - ראש חדש, אף כאן - ראש חדש. וזכולי עלמא - בשבת ניתנה תורה לישראל, כתיב הכא "זכור את יום השבת לקדשו" (שם כ, ז), וכתיב התם "ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה" (שם יג, א), מה להלן - בעצומו של יום, אף כאן - בעצומו של יום. כי פליגי - בקביעת דירחא; רבי יוסי סבר: בחד בשבא איקבע ירחא, ובחד בשבא לא אמר להו ולא מידי - משום חולשא דאורחא. בתרי בשבא אמר להו "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים" (שם יט, ו), בתלתא אמר להו מצות הגבלה, בארבעה עבוד פרישה. ורבנן סברי: בתרי בשבא איקבע ירחא, בתרי בשבא לא אמר להו ולא מידי - משום חולשא דאורחא, בתלתא אמר להו "ואתם תהיו לי". בארבעה אמר להו מצות הגבלה, בחמישה עבוד פרישה. מיתיבי: "וקדשתם היום ומחר" (שם, ו), קשיא לרבי יוסי! - אמר לך רבי יוסי: יום אחד הוסיף משה מדעתו, דתניא: שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקדוש ברוך הוא עמו: הוסיף יום אחד מדעתו, ופירש מן האשה, ושבר את הלוחות.

אין מחלוקת, על פי רבא, שיום בואם של ישראל לסיני הוא ראש חודש. וכן מוסכם שעלייתו הראשונה של משה ("ומשה עלה אל האלהים", פס' ג) היא למחרת, בב' בסיון, ושהציווי "והיו נכונים ליום השלישי" (פס' יא) נאמר ביום הרביעי, מתוך כוונה שהתורה תינתן בו' בסיון. המחלוקת היא אם כך אכן קרה בפועל, כדעת חכמים, או שמשה הוסיף יום אחד מדעתו והתורה ניתנה בז' בסיון.

במהלך הימים, עד ד' בסיון, יש מעין משא ומתן בין הקב"ה לישראל בתיווכו של משה. כיצד, על פי רבא - או על פי ביאור התלמוד לדברי - התנהלו הדברים?

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

פי שיטת ר' יוסי בר יהודה, והוא (=רבא) זה שאמר שבים השלישי נאמרה מצוות ההגבלה, כיוון ש"כל עליותיו בהשכמה". אפשר שר' יוסי בר יהודה לא יסכים עם רבא, ויגיד שהעליה הנוספת היתה גם היא ביום השני (עליה שניה באותו יום)¹.

רש"י בפירושו לתורה הולך בעקבות הגמרא והמדרשים. נביא כאן את פירושו הנוגעים לסדר הזמנים:

רש"י

שמות יט

(א) **ביום הזה - בראש חודש...**

(ג) **ומשה עלה - ביום השני. וכל עליותיו בהשכמה היו, שנאמר "וישכם משה בבקר" (שמות לד, ט)...**

(ח) **וישב משה את דברי העם וגו' - ביום המחרת, שהוא יום שלישי, שהרי בהשכמה עלה...**

(ט) **... ויגד משה וגו' - ביום המחרת שהוא רביעי לחודש:**

את דברי העם וגו' - תשובה על דבר זה שמעתי מהם שרצונם לשמוע ממך אינו דומה לשומע מפי השליח לשומע מפי המלך, רצוננו לראות את מלכנו...

(יא) **... ליום השלישי - שהוא ששה בחדש. ובחמישי בנה משה את המזבח תחת ההר ושתיים עשרה מצבה, כל הענין האמור בפרשת ואלה המשפטים (שמות כד, ט), ואין מוקדם ומאוחר בתורה...**

(יד) **מן ההר אל העם - מלמד שלא היה משה פונה לעסקי אלא מן ההר אל העם:**

(טו) **היו נכנים לשלשת ימים - לסוף שלושה ימים, הוא יום רביעי שהוסיף משה יום אחד מדעתו, כדברי רבי יוסי, ולדברי האומר בששה בחדש ניתנו עשרת הדברות לא הוסיף משה כלום. "לשלשת ימים", כמו "ליום השלישי" (פס' יא)...**

כמה הערות על פירוש רש"י:

א. במספר הערות מדגיש רש"י את הנחות שעמדו עליו בדברי רבא - כל העליות בהשכמה, ובכל יום יש עלייה אחת, לא פחות ולא יותר. לולי הנחות אלו אפשר היה להציע סדר זמנים אחר. "כל עליותיו בהשכמה" - ולכן העלייה הראשונה איננה ביום בואם לסיני אלא למחרת, וכן התשובה של העם היא למחרת "שהרי בהשכמה עלה". עוד מוסיף רש"י בפסוק יד "שלא היה משה פונה לעסקי, אלא מן ההר אל העם", ללמדנו שאי אפשר לומר שהיו שתי עליות בלבד, וביום ג' בסיון היה משה פנוי.

ב. רש"י איננו רואה צורך להכריע במחלוקת חכמים ור' יוסי, ומביא בפסוק טו את שתי הדעות. שתיהן יכולות לדעתו להתיישב עם לשון הכתוב.

הנחה סמויה בדברי רבא היא שכל עלייה להר מתרחשת ביום שלאחר העלייה הקודמת (כדברי הגמרא לעיל, פו ע"א, שכל העליות היו בהשכמה), אין שתי עליות ביום אחד ואין יום ללא עלייה. התורה מתארת שמשה עולה אל האלהים (פס' ג), יורד אל העם (פס' ז), חוזר אל ה' (פס' ח), ושוב יורד אל העם (פס' יד). לכאורה, שתי עליות יש כאן, האחת בב' בסיון והשניה בד'. מה, אם כן, קרה בג' בסיון? רבא אומר שביום זה ניתנה לעם מצוות ההגבלה. כלומר: אף על פי שמצוות ההגבלה וההתקדשות כתובות כדיבור אחד (פס' י-ג), ומצוות ההתקדשות (פס' י) אף קודמת בכתוב למצוות ההגבלה (פס' יב), לדעת רבא מצוות ההגבלה נאמרה יום קודם. דברי רבא מסתמכים, כפי שפירש רש"י על הסוגיה את דבריו, וכפי שמובא בברייתא בהמשך, על פער שבין פסוק ח לפסוק ט:

בבלי שבת

פז ע"א

לכדתניא "וישב משה את דברי העם אל ה'" (שמות יט, ח), וכתבי, "ויגד משה את דברי העם אל ה'" (שם, ט). מה אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה, ומה אמר להם משה לישראל, ומה אמרו ישראל למשה, ומה השיב משה לפני הגבורה? זו מצות הגבלה, דברי רבי יוסי בר יהודה. רבי אומר: בתחילה פירש עונשה, דכתיב "וישב משה" - דברים שמשבבין דעתו של אדם, ולבסוף פירש מתן שכרה, דכתיב "ויגד משה" - דברים שמושכין לבו של אדם כאגדה. ואיכא דאמרי: בתחילה פירש מתן שכרה, דכתיב "וישב משה" - דברים שמשבבין דעתו של אדם, ולבסוף פירש עונשה, דכתיב "ויגד משה" - דברים שקשין לאדם כגידין.

פסוק ח מסתיים ב-"וישב משה את דברי העם אל ה'", ומיד אחר דברי ה' בפסוק ט נאמר שוב - "ויגד משה את דברי העם אל ה'". וכי מה יש למשה להוסיף בעומדו על ההר לאחר שכבר השיב את דברי העם?! מכח קושיה זו אומרים התנאים שיש להוסיף שלב נוסף באמצע פסוק ט. לאחר שאמר ה' למשה "הנה אנכי בא אליך וכו'" ירד משה מן ההר, אמר מה שאמר, ואז חזר ועלה פעם נוספת - "ויגד משה את דברי העם אל ה'". מה אמר משה באותה ירידה? בכך נחלקו כאן התנאים. לדעת ר' יוסי ברבי יהודה, משה ציווה אותם תחילה על ההגבלה, ובירידה נוספת על ההתקדשות. לדעת רבי, בשתי הירידות נאמרה מצוות ההגבלה: באחת מהם - מתן שכרה, ובשניה - עונשה. נשים לב שר' יוסי בר יהודה ורבי אינם מזכירים תאריכים בדבריהם. רבא פירש את מחלוקת ר' יוסי וחכמים על

1. גם במכילתא אין אמירה מפורשת שהעליה הנוספת היא ביום השלישי. כפי שהבאנו למעלה, המכילתא מבארת במדויק מה אירע בימים א, ב, ד, ה ו-ו בסיון. בנוסף, כפי שיובא להלן, מתוארת במכילתא העליה הנוספת, אך לא נאמר שהיא ביום השלישי.

פירוש זה מיישב את דברי האגדה - הירידה והעליה שאינן מוזכרות בכתוב - עם דברי המקרא "דבר דבור על אפניו". מעניין להשוות את פירושו של רש"י לפירושו של ראב"ע לסדר הזמנים בפרק:

אבן עזרא

הפירוש הארוך, שמות יט, א

בחדש השלישי - לא ידענו טעם "ביום הזה", אם לא היה פי' ר' משה נכון, שהוא ראש חדש, כמו "מחר חדש" (ש"מ"א כ, יח).
 והזכיר הכתוב זה, כי אחר ימים מועטים ליום חנותם היה מתן תורה. **אולי יום אחד עלה אל השם וירד ודבר עם ישראל, וביום השלישי לחדש עלה פעם אחרת להשיב אל השם דברי העם, ושם נאמר לו כי ביום השלישי יהיה מתן תורה.** וכל זה מדרך הסברא, כי על הקבלה נסמוך שבששה בסיון נתנה התורה, ועל דרך העבור, יום ששי בשבוע היה אם לא היה חדש אייר מעובר. **אולי טעם "ביום הזה", כי רחוק מרפידים ובין הר סיני היה רב יותר ממרחק כל מסע.**

בנסיונו לברר את לוח הזמנים "מדרך הסברא" מגשש ראב"ע כעיוור באפילה. מתי הגיע עם ישראל למדבר סיני? - הראב"ע נוטה לפירוש ר' משה שבראש חודש, שאם לא כן מה פירוש "ביום הזה". אך אין זה מוכרח, הרי בסוף הפירוש מציע ראב"ע פירוש אחר לביטוי. ומתי עלה משה אל ההר? - **"אולי יום אחד"** (ב' בסיון) הוא עלה בפעם הראשונה, וביום השלישי לחודש עלה פעם נוספת, ואז נאמר לו שביום השלישי יהיה מתן תורה (ראב"ע איננו מפרש כרש"י, שיש עלייה שלא מוזכרת בכתוב). ומתי היה מתן תורה? ראב"ע לא אומר בפירוש, אך על פי דרכו אנחנו מגיעים לתאריך ה' בסיון. כפי שראינו למעלה, אין בכתובים אמירה ברורה על התאריכים השונים, ולכן אומר הראב"ע שלולי המסורת שמתן תורה היה בו' בסיון, היינו מגיעים מדרך הסברא לאיזשהו יום בתחילת סיון.

ג. כמו רבא והברייתא שבבבלי, סובר רש"י שצריך להוסיף באמצע פסוק ט ירידה ועלייה נוספות של משה.
 ד. מה נאמר ביום השלישי? כאן מפרש רש"י בשונה מרבא ומהתנאים בברייתא שבבבלי. המקור לדברי רש"י הוא דעה נוספת המובאת במכילתא. המכילתא מביאה שתי דעות המקבילות לאלו שבבבלי, בפי תנאים אחרים, ומוסיפה עליהם את דעת רבי (השונה מדעתו בברייתא שבבבלי):

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ב (עמ' 210) [לשמות יט, ט]

"ויגד משה את דברי העם אל ה'" (יט, ט). וכי מה אמר המקום למשה לאמר לישראל, או מה אמרו ישראל למשה לאמר למקום? ... רבי אומר: וכי מה אמר המקום למשה לאמר לישראל, או מה אמרו ישראל למשה לאמר למקום? אלא אמרו, רצוננו לשמוע מפי מלכנו, לא דומה שומע מפי פרגוד לשומע מפי המלך. אמר המקום תן להם מה שבקשו, "בעבור ישמע העם בדברי עמך" (שם). - ד"א, אמרו רצוננו לראות את מלכנו לא דומה שומע לרואה, [א"ל המקום תן להם מה שבקשו] "כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני" (שם, יא).

מדוע מעדיף רש"י פירוש זה על פני הפירושים שבבבלי? נראה שלדעת רש"י פירוש זה משתלב יותר עם לשון הכתוב. לדעת ר' יוסי בר' יהודה יש לעקור את פסוק יב (מצוות ההגבלה) ממקומו, ולהעבירו לאמצע פסוק ט. רש"י מעדיף להימנע מסירוס הכתוב, ומבכר פירוש המשתלב עם מהלך הכתוב. משה מצטווה בעלייתו ביום השני לומר לישראל "הנה אנכי בא אליך בעב הענן" (פס' ט), הוא יורד ואומר זאת לישראל, שעונים לו: איננו רוצים בהתגלות שבה אתה משה המתווך, "רצוננו לראות את מלכנו". משה עולה למחרת - "ויגד משה את דברי העם אל ה'" (שם).

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

”ואשא אתכם על כנפי נשרים”

ט, ד: אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם וְאֲשָׂא אֶתְכֶם עַל כְּנָפֵי נְשָׁרִים וְאָבֵא אֶתְכֶם אֵלַי.

המדריך שבתרגום מרחף על כנפי נשרים מעל מושגי המקום והזמן, ונראה שרוצה לומר שישראל חשים בעת גאולתם ובזמן אכילת הפסח התעלות רוחנית, כאילו הם אוכלים את הפסח בחצרות בית ה'.² ר' אליעזר ור' עקיבא, החולקים למעלה בזיהוי המאורעות שבפסוק, יפרשו בצורה שונה את הדימוי לנשר. לפי ר' אליעזר הנשר מסמל את המהירות בה התרחשה גאולת מצרים, כפי שאפשר לראות גם במכילתא לפרשת בא:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דפסחא פרשה יד (עמ' 48) [לשמות יב, לז] כהרף עין נסעו בני ישראל מרעמסס לסוכות, לקיים מה שנאמר 'ואשא אתכם על כנפי נשרים וגו' (שמות יט, ד). ר' עקיבא, אולי בהשפעת הפסוק מדברים, רואה בנשר משל לחמלתו והגנתו של הקב"ה על ישראל. דימוי מעין זה אפשר לראות בספרי דברים:

ספרי דברים

פיסקא שיד (עמ' 356) [לדברים לב, יא] 'כנשר יעיר קנו' (דברים לב, יא) - מה נשר זה אין נכנס לקינו מיד עד שהוא מטרף את בניו בכנפיו בין אילן לחבירו בין סוכה לחבירתה בשביל שיתעוררו, כדי שיהא בהם כח לקבלו, כך כשנגלה הקדוש ברוך הוא ליתן תורה לישראל לא נגלה עליהם מרוח אחת אלא מארבע רוחות, שנאמר 'ויאמר ה' מסיני בא וזרח משעיר למו [הופיע מהר פארן] (שם לג, ב), איזו היא רוח רביעית 'אלוה מתמן יבוא' (חבקוק ג, ג). 'פרוש כנפיו יקחהו', כענין שנאמר 'ובמדבר אשר ראית אשר נשאך ה' אלהיך' (דברים א, לא). 'ישאהו על אברתו' - כענין שנאמר 'ואשא אתכם על כנפי נשרים' (שמות יט, ד).

בסמוך למחלוקתם של ר' אליעזר ור' עקיבא, במכילתא לפרשת יתרו, נמצא דווקא דימוי שאיננו מתאים לא לזה ולא לזה, הנשר מסמל עוף שמגן על גוזליו, כר' עקיבא, אך בהקשר של יציאת מצרים, כר' אליעזר:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ב (עמ' 207) [לשמות יט, ד] 'ואשא אתכם על כנפי נשרים', מה נשתנה נשר זה מכל העופות כולם, שכל העופות כולן נותנין את בניהם בין רגליהם מפני שהן מתייראין מעוף אחר שהוא פורח על גביהם, אבל

הפסוק מדמה את הנהגתו של הקב"ה את ישראל לנשר הנושא את גוזליו. דימוי דומה יש גם בשירת האזינו: דברים לב, יא: כְּנֹשֶׁר יַעִיר קִנּוֹ עַל גּוֹזְלָיו יִרְחֹף יִפְרֹשׁ כְּנָפָיו יִקְחֵהוּ יִשְׂאֵהוּ עַל אַבְרָתוֹ. הפסוק בשמות מתאר אירוע בעבר, בו נשא הקב"ה את ישראל 'על כנפי נשרים'. התנאים במכילתא חולקים בזיהוי המאורעות שבפסוק:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ט (עמ' 207) [לשמות יט, ד] 'ואשא אתכם על כנפי נשרים' - ר' אליעזר אומר: זה יום רעמסס, לפי שנתקבצו כולם ובאו רעמסס לשעה קלה, ואביא אתכם אלי' - לפני הר סיני. ר' עקיבא אומר: זה יום מתן תורה, לפי שהיו ישראל נרתעין לאחוריהם שנים עשר מיל וחוזרין לפניהם שנים עשר מיל, הרי עשרים וארבעה מילין על כל דיבור ודיבור. 'ואביא אתכם אלי' - לבית הבחירה.

ר' אליעזר מפרש את הפסוק כולו כפשוטו: הפסוק נאמר עוד לפני מתן תורה, ולפני שנרתעו לאחוריהם, ומתאר את חסדיו של הקב"ה עד שהגיעו אל הר סיני, 'ואשא אתכם על כנפי נשרים' - בעבר, 'ואביא אתכם אלי' - מתייחס להווה. ר' עקיבא דורש את המשך הפסוק (מ"כנפי נשרים") על מאורעות העתיד, 'ואשא אתכם על כנפי נשרים' - העתיד הקרוב, מתן תורה, 'ואביא אתכם אלי' - העתיד הרחוק, בבית המקדש. התרגום הירושלמי המיוחס ליונתן משלב את המוטיב של בית המקדש, מדברי ר' עקיבא, עם דעת ר' אליעזר המתייחסת לאירועי העבר ביציאת מצרים.

תרגום ירושלמי

שמות יט, ד וְטַעֲנִית יִתְּכוֹן עַל עֲנָנִין הִי כְּעַל גְּזָפֵי נְשָׁרִין מִן פִּילוֹסִין וְאוֹבִילִית יִתְּכוֹן לְאַתֵּר בֵּית מוֹקְדָּשָׁא לְמַעַבְד תַּמָּן פְּסָחָא וְבַהּהוּא לִילְיָא אֶתִּיבִית יִתְּכוֹן לְפִילוֹסִין וּמִתְּמָן קְרִיבִית יִתְּכוֹן לְאוּלְפָן אוֹרִיִּיתִי.

תרגום: נשאתי אתכם על עננים כעל כנפי נשרים מרעמסס, והובלתי אתכם למקום בית המקדש לעשות שם את הפסח, ובאותו לילה השבתי אתכם לרעמסס, ומשם קרבתי אתכם ללמוד תורתך.

2. ר' מאיר איש שלום במהדורותו למכילתא מציע שיש בדברי התרגום התנגדות לאכילת גדיים מקולסים בליל הפסח לאחר החורבן. לאמור, אפילו בשעת יציאת מצרים ישראל אכלו את הפסח במקום המקדש בלבד.

ספרי דברים

פיסקא שיד (עמ' 357) [לדברים לב, יא]

'כנשר יעיר קנו' - זה לעתיד לבוא שנאמר 'קול דודי הנה זה בא' (שיר השירים ב, ח). 'פרוש כנפיו' - כענין שנאמר 'אומר לצפון תני ולתימן אל תכלאי' (ישעיהו מג, ו). 'ישאחו על אברתו' - כענין שנאמר 'והביאו בניך בחצן' (שם מט, כב).

הנשר הזה אינו מתיירא אלא מאדם זה בלבד שלא יזרוק בו חץ, אמר מוטב שיכנס בו ולא בבנו. משל לאחד שהיה מהלך בדרך, והיה בנו מנהיג לפניו, ובאו לסטים לשבותו מלפניו, נטלו מלפניו ונתנו מלאחריו. בא הזאב לטרפו מאחוריו, ונטלו מאחריו ונתנו לפניו, לסטים מלפניו וזאב מלאחריו נטלו ונתנו על כתיפו, שנאמר 'ובמדבר אשר ראית אשר נשאך ה' אלהיך וגו'" (דברים א, לא).

וכשם שהגן הקב"ה על ישראל כנשר במצרים ובהר סיני, כן יהיה לעתיד לבוא:

משה משיב לקב"ה - לימדה תורה דרך ארץ

התורה מתארת בפרקים יט-כ, לפני מתן תורה ואחריו, מעין משא ומתן בין הקב"ה לישראל. משה משמש כמתווך המעביר את הדברים מהקב"ה לישראל ומישראל לקב"ה:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ג (עמ' 213) [לשמות יט, יד]

'וירד משה מן ההר אל העם' - מלמד שלא היה משה פונה לעסקיו ולא היה יורד לביתו, אלא מן ההר אל העם.

מתיאור זה עולה שאלה, האמנם זקוק הקב"ה לשליחותו של משה?! משה הוא הנביא, המעביר את דבר ה' אל העם, אך לשם מה צריך משה להביא את תשובת העם לקב"ה, האם אין הקב"ה יודע את תשובת העם? המדרש שואל זאת במקום הראשון בו עולה השאלה:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ב (עמ' 209) [לשמות יט, ח]

'וישב משה את דברי העם אל ה'" - וכי צריך היה משה להשיב?! אלא לימדה תורה דרך ארץ, בא משה והשיב תשובה לשולחו, שכן אמר משה, אף על פי שהוא יודע ועד, אשיב תשובה לשולחני. דבר אחר: כדי ליתן שכר למשה על כל עליה ועליה ועל כל ירידה וירידה.

אכן, אין הקב"ה זקוק לתשובתו של משה, אך משה מצידו צריך להשיב, כיוון שקיבל שליחות להעביר את דבר ה' לעם הוא מחויב להחזיר את התשובה. ומכאן מלמדת התורה דרך ארץ לכל אדם, שצריך למלאות את שליחותו בעצמו, אף שהוא חושב שאין בכך כבר צורך.

גם מדרשים נוספים על המלה "לאמר", בפרשיות אחרות, מזכירים את הצורך בתשובה על האמירה: "וידבר ה' אל משה לאמר" - ה' מצווה את משה שידבר אל ישראל, 'לאמר' - על מנת שיחזיר את תשובתם. נביא כאן אחד המדרשים, על שמות יב, א: "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן

בארץ מצרים לאמר". גם מדרש זה מדגיש, ומרחיב בעזרת דוגמות נוספות, שמשה מצווה להחזיר את תשובת העם, אף שלקב"ה אין צורך בתיווך של משה:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דפסחא פרשה א (עמ' 4) [לשמות יב, א]

'לאמר' - צא ואמור אליהם מיד, דברי רבי ישמעאל, שנאמר 'ויצא ודבר [אל בני ישראל את אשר יצוה]' (שמות לד, לד).

רבי אליעזר אומר: צא ואמור אליהם והשיבני דבר, שנאמר 'וישב משה את דברי העם אל ה' (שם יט, ח), ואומר: 'והנה האיש

לבוש הבדים [אשר הקסת במתנין] משיב דבר' (יחזקאל ט, יא), ואומר: 'התשלח ברכים וילכו ויאמרו לך הננו' (איוב לח, לה).

שלוחי הקב"ה לא כשלוחי בשר ודם, ששלוחי בשר ודם צריכין לחזור אצל שולחיהם, אבל לפניך אינו כן, אלא: 'התשלח ברכים וילכו וישבו' - לא נאמר כן, אלא 'וילכו ויאמרו' הא בכל מקום שהן מהלכין נמצאים לפניך, ואומרים עשינו שליחותך, לקיים מה שנאמר 'הלא את השמים ואת הארץ אני מלא נאם

ה'" (ירמיה כג, כד).

משה, המלאך, ואף כוחות הטבע, העושים את שליחותו של הקב"ה, מתייצבים לפני הקב"ה ומדווחים על מילוי השליחות, אף שהקב"ה, המלא את כל הארץ, איננו זקוק לדיווח זה.

תיאור שליחותו של משה במדרש חוזר גם בהמשך הפרשה, על הפסוק "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר" (כ, א):

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ד (עמ' 219) [לשמות כ, א]

ד"א 'לאמר' - צא ואמור אליהם והשיבני את דבריהם. ומנין שהיה משה משיב דברים לפני הגבורה? שנאמר: 'וישב משה את דברי העם אל ה', ומה היו דברי העם? 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע' (שמות כד, ז), ומנין שהודה המקום לדבריהם?

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ד (עמ' 219) [לשמות כ, א]

ד"א 'לאמר' - צא ואמור אליהם והשיבני את דבריהם. ומנין שהיה משה משיב דברים לפני הגבורה? שנאמר: 'וישב משה את דברי העם אל ה', ומה היו דברי העם? 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע' (שמות כד, ז), ומנין שהודה המקום לדבריהם?

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

שנאמר 'ויאמר ה' אלי - הטיבו כל אשר דברו' (דברים ה, כד).

מדרש זה משלב פסוקים משלוש פרשות שונות העוסקות במעמד הר סיני, התיאור הכפול בספר שמות, בפרקים יט ו-כד, והתיאור הנוסף לדור הנכנסים לארץ בדברים ה. בשלוש פרשות אלו, על אף הפרוט המורחב של דברי ה' לישראל ודברי ישראל אליו, חסרה אמירה מפורשת

כפה (=הפך) עליהם הר כגיגית

האגדה המתארת את ישראל שעומדים מתחת להר סיני, מתחת - כפשוטו, בשעת קבלת התורה, מוכרת בדרך כלל על פי נוסחה בתלמוד הבבלי:

בבלי שבת

פח ע"א

'ויתיצבו בתחתית ההר' (שמות יט, ז), **אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאוריינא. אמר רבא: אף על פי כן, הדור קבלוה בימי אחשוורוש. דכתיב 'קימו וקבלו היהודים'** (אסתר ט, כז), **קיימו מה שקיבלו כבר.**

האגדה מתארת את מעמד הר סיני כמעמד בעל אופי מאיים, קבלת התורה נכפת על עם ישראל, ולמעשה אין אפשרות אחרת - הבחירה היא בין קבלת התורה לבין כליה של עם ישראל. הייעוד של עם ישראל הוא קיום התורה, וללא התורה אין קיום לעם ישראל. התלמוד הבבלי ממשיך ואומר שכל הבריאה כולה תלויה בקבלת התורה על ידי עם ישראל:

מאי דכתיב 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי' (בראשית א, לא), ה"א יתירה למה לי? - מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית, ואמר להם: אם ישראל מקבלים התורה - אתם מתקיימין, ואם לאו - אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו.

אגדה זו נמצאת כבר בדברי התנאים במכילתא, אך נראה שמקור זה חסר את האופי המאיים של כפיית ההר כגיגית:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ג (עמ' 214) [לשמות יט, יז]

'בתחתית ההר' - מלמד שנתלש ההר ממקומו וקרבו ועמדו תחת ההר, שנאמר 'ותקרבון ותעמדון תחת ההר' (דברים ד, יא). **עליהם מפורש בקבלה 'ונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה**

של קבלת עשרת הדברות לאחר שמיעתם. הדבור "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" (שמות כד, ז) נאמר כתגובה לקריאת ספר הברית, ולא כתגובה לעשרת הדברות. באמצעות השילוב בין שלושת הפרשות יוצר המדרש דו שיטת. הקב"ה, בצוותו את משה בתחילת הדברות "לאמר", מבקש את תשובת העם, העם אכן עונה - "נעשה ונשמע", והקב"ה מגיב "הטיבו כל אשר דברו".

הראיני את מראיך השמיעיני את קולך כי קולך ערב ומראיך נאוה' (שיר השירים ב, יד). **'הראיני את מראיך' - אלו שתים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל, 'השמיעיני את קולך' - אלו עשרת הדברות, 'כי קולך ערב' - לאחר הדברות, 'ומראך נאוה' - 'ויקרבו כל העדה ויעמדו לפני ה' (ויקרא ט, ה).**

גם כאן מתוארים ישראל כעומדים תחת ההר, אך לא מוזכר כלל עניין הכפיה בקבלת התורה. ההר אינו מאיים על ישראל ומבקש לקברם, אלא מגן עליהם ומסוכך עליהם (מפני הרעמים והברקים, המתוארים במדרש כמפחידים את ישראל). נראה שהמדרש בא לדבר בשבחם של ישראל, הזוכים לחסות תחת כנפיו של הקב"ה, ונראים בעמדם תחת ההר כיונה המציצה מחגווי הסלע. באופן דומה מתוארת העמידה תחת ההר במדרש שיר השירים רבה:

שיר השירים רבה

פרשה ב, א

'אני חבצלת השרון' (שיר השירים ב, א), **אני היא וחביבה אני, אני היא שהייתי חבויה בצלו של סיני, ולשעה קלה הרטבתי* מעשים טובים כשושנה בידי ולבי, ואמרתי לפניו 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע'** (שמות כד, ז).

* הרטבתי - הצמחתי במהירות, כצמח רטוב ורענן.

באמצעות משחק מלים כפול: חבצלת = חביבה, חבצלת = חבויה בצל, מתאר המדרש את חיבתם של ישראל החוסים בצילו של הקב"ה. החביבות באה לידי ביטוי, מצידם של ישראל, בכך שישראל קבלו על עצמם את דברי ה', ואמרו "נעשה ונשמע".³

במקורות אחרים אפשר למצוא תיאור של ישראל העומדים תחת ההר, שמשולב בו תיאור חיבתם של ישראל בצד תיאור האיום והכפיה. כך במכילתא דרשב"י:

3. במקבילה במדרש תהלים, מזמור א, נמצא בחלק מכת"י: "אני הוא וחביבה אני שהייתי חבויה בסיני, שכפה עלי ההר כגיגית, שנאמר ויתיצבו בתחתית ההר, ובשעה קלה הרטבתי מעשי כשושנה, ואמרתי כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע". אם כן, לתוך המדרש שבא להביע את חיבתם של ישראל חדר גם מוטיב האיום, אך בכת"י אחרים המשפט "שכפה... בתחתית ההר" חסר.

סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה

יתרו

כך גם אתה, הסתכנת ויצאת בשלום, ועכשו אתה כמו בריה חדשה.

נראה שמדרש זה משלב בדרשה אחת את שני המוטיבים שראינו, בלי להתייחס למתח שביניהם. תיאור ההר שנתלש בהקשר של "תחת התפוח עוררתך" מדגיש את חיבתם של ישראל, והתיאור בהקשר להמשכו של הפסוק "שמה חבלתך אמך" מדגיש את הסכנה בה היו נתונים ישראל.⁴

הדרשה המתארת את מעמד הר סיני כמעמד של כפיה עומדת, לכאורה, בסתירה לדרשות על הקדמת נעשה לנשמע, המתארות את ההסכמה המוחלטת של ישראל לכל מה שיאמר הקב"ה, שהרי, אם יש הסכמה, לשם מה יש צורך בכפיה? קושיה זו שואלים התוספות, ונידונה רבות בדברי ראשונים ואחרונים,⁵ אך כיצד מתייחסים אליה המדרשים שראינו?

קושי זה איננו עומד, כמובן, בדרשות המתייחסות לעקירת ההר במשמעות של חיבה. ואמנם, במדרש שיהש"ר פר' ב המובא למעלה, מקשר הדרשן בין שני העניינים, הקב"ה מגלה את חיבתו לישראל בכך שהם חוסים בצילו של ההר, וישראל מגלים את חיבתם בהקדמת נעשה לנשמע. הדרשן במכילתא דרשב"י (או: מדרש הגדול) פותר את הסתירה באומרו שהקדמת נעשה לנשמע היא תוצאה של כפיית ההר. דרך אחרת ליישוב הסתירה אפשר למצוא במדרש תנחומא:

מדרש תנחומא

(ורשא) פרשת נח סימן ג

... ולא קבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית שנאמר 'ויתיצבו בתחתית ההר' (שמות יט, יז) ואמר רב דימי בר חמא: אמר להם הקב"ה לישראל, אם מקבלים אתם את התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם. ואם תאמר על התורה שבכתב כפה עליהם את ההר, והלא משעה שאמר להן מקבלין אתם את התורה, ענו כלם ואמרו 'נעשה ונשמע' (שמות כד, ז), מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט, אלא אמר להן על התורה שבעל פה שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות והיא עזה כמות וקשה כשאל קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו...

על פי הדרשן, על תורה שבכתב אמרו ישראל "נעשה ונשמע", וקיבלוה ברצון, ואילו לקבלת תורה שבעל פה היה צורך לכפות הר כגיגית. דרשה זו מקורה בפרקוי בן

מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי

שמות יט, יז (עמ' 143)

'ויתיצבו בתחתית ההר' - נצפפו. ועליהם מפורש בקבלה 'יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה' (שיר השירים ב, יד)...
 ד"א 'ויתיצבו בתחתית ההר' - מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר: אם מקבלין אתם עליכם את התורה - מוטב, ואם לאו - כאן תהא קבורתכם. באותה שעה געו כולם ושפכו לבם כמים בתשובה, ואמרו: 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע' (שמות כד, ז).

המדרש מביא תחילה דרשה מקבילה לזו שבמכילתא, המדמה את ישראל ליונה בחגוי הסלע (אך ללא המשפט "מלמד שנתלש ההר ממקומו וקרבו ועמדו תחת ההר"). בצד זה, מובאת גם הדרשה על כפיית הר כגיגית, המקבילה לדרשה שבבבלי. חשוב להדגיש שאין זה בהכרח מקור תנאי. שני הקטעים מובאים במהדורת אפשטיין-מלמד ממדרש הגדול, ועל הקטע השני נכתב בהערה: "ספק אם הוא ממדרשב"י". אם כן, נראה שבמקורות תנאיים מצאנו רק את מוטיב החיבה, ובמדרש מאוחר מצאנו ליקוט של המוטיב שבמכילתא בצד המוטיב שבבבלי:

שיר השירים רבה

פרשה ח, א

'תחת התפוח עוררתך' (שיר השירים ת, ה), דרש פלטיאן איש רומי ואמר: נתלש הר סיני ונצב בשמי מרום, והיו ישראל נתונים תחתיו שנאמר 'ותקרבון ותעמדון תחת ההר' (דברים ד, יא).

ד"א 'תחת התפוח עוררתך', זה סיני, ולמה נמשל בתפוח, אלא מה תפוח זה עושה פירות בחדש סיון, כך התורה נתנה בסיון. ד"א 'תחת התפוח עוררתך', למה לא באגוז ואילן אחר, אלא כל אילן דרכו מוציא עליו תחלה ואחר כך פירותיו, ותפוח זה מוציא פירותיו תחלה ואח"כ מוציא עליו, כך הקדימו ישראל עשייה לשמיעה שנאמר (שמות כד, ז) 'נעשה ונשמע'. אמר הקב"ה: אם אתם מקבלים עליכם תורת מוטב ואם לאו הריני כובש עליכם ההר הזה והורג אתכם, 'שמה חבלתך אמך', וכי שמה חבלה, אמר ר' ברכיה לאחד שהלך במקום סכנה וניצל, פגע ביה חברה אמר לו: בהוא אתרא דסכנתא עברת, כמה סכנתא עברת, כדון ילדך אמך, כמה צערה עברה עליך, וכדין איתברית ברייה חדתא.

תרגום ופירושו: משל לאחד שהלך במקום סכנה וניצל. פגע בו חברו, אמר לו: במקום סכנה עברת?! כבר עברת כמה סכנות. כמו שאמך, כאשר ילדה אותך, עברו עליה צער וייסורים,

4. גם בבבלי, בסמוך לדרשה על כפיית הר כגיגית מופיעה דרשה הממשילה את ישראל לתפוח, אך הדרשה איננה קשורה לעניין עקירת ההר.
 5. תוספות שבת פח ע"א ד"ה כפה עליהן, וראה תורה שלמה, פרשת יתרו, עמ' קג, אות רכז. על הפער שבין הכפיה והרצון במעמד הר סיני ראה את דברי הרב סולובייצ'ק, איש האמונה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 28-29, וראה גם עמנואל לוינס, תשע קריאות תלמודיות, תל אביב וירושלים תשס"א, עמ' 35-63.

חוקי גוי קדוש

לדברי פרקוי, עמלים בשתי הישיבות (סורא ופומבדיתא) בבבל, מאז גלות החרש והמסגר, הם תלמידי החכמים, בימי יהויכין מלך יהודה, ומשתי ישיבות אלה צריכה לצאת הוראה לכלל ישראל, וכן לשונו שם:

ולפיכך קבע הקב"ה שתי ישיבות לישראל שיהיו הוגין בתורה יומם ולילה ומתקבצין שתי פעמים בשנה באדר ובאלול מכל המקומות ונושאים ונותנים במלחמתה של תורה עד שמעמידין דבר על בוריו והלכה לאמתה ומביאים ראיה ומן המקרא ומן המשנה ומן התלמיד כדי שלא יכשלו ישראל בדברי תורה.

באבוי⁶ תלמיד תלמידו של רב יהודאי גאון, באגרת לבני ארץ ישראל, בה הוא רוצה להוכיח להם את מעלתה וסמכותה ההלכתית של תורת בבל על תורת ארץ ישראל. פרקוי משתמש בסתירה בין "נעשה ונשמע" לכפיית ההר כדי ליצור דרוג בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה. את התורה שבכתב, שהיא מועטת ואין בה צער, יכלו ישראל לקבל באומרם "נעשה ונשמע", אך התורה שבעל פה, שמלאה בפרטים ודקדוקים, ונקנת בעמל ויגיעה רבים, אין ישראל יכולים לקבל אלא בכפיה. בתורה שבעל פה,

דבר ה' - מהר סיני או מן השמים? האם יתכן חיבור בין עליונים לתחתונים?

שהתגלותו של הקב"ה יכולה להופיע בשני מקומות, קולו של הקב"ה נשמע מן השמים, והתגלותו במראה האש היתה בארץ. ר' עקיבא מתמודד עם אותה סתירה, אך היישוב שלו לסתירה שונה:

רבי עקיבא אומר כתוב אחד אומר, 'כי מן השמים', וכתוב אחד אומר, 'וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר', מלמד שהרכין הקב"ה שמים העליונים על ראש ההר ודבר עמהן מן השמים. וכן הכתוב אומר: 'ויט שמים וירד וערפל תחת רגליו' (תהלים יח, י).

ר' עקיבא מדבר על התגלות אחת בה מתקיימים שני הכתובים. הקב"ה מביא את השמים ומניחם סמוך לראש ההר, ומדבר מן השמים. לדעת ר' עקיבא משתנים כאן סדרי בראשית, והשמים מגיעים אל הארץ, אך הקב"ה לא מגיע אל הארץ, אלא נשאר בשמים.

ר' עקיבא, במדרש זה, לא נזקק לפסוק השלישי המכריע. במקורות מקבילים מובאת דעתו (אם כי לא בשמו) בצורה מעט שונה. לשם השוואה, נציג כאן שנית את דברי ר' ישמעאל ור' עקיבא במקביל למקורות נוספים:

מעמד הר סיני הוא אירוע חד פעמי בו מתגלה הקב"ה לעם ישראל. פרק יט בספר שמות עשיר בתיאורים של מפגש בלתי אמצעי זה: "הנה אנכי בא אליך בעב הענן... ירד ה' לעיני כל העם... וירד ה' על הר סיני... ועוד. המדרש דן בשאלה כיצד אפשרי מפגש זה, הפורץ את כל המסגרות של עליונים ותחתונים:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ט (עמ' 238) [לשמות כ, יח]
'כי מן השמים דברתי עמכם' - כתוב אחד אומר 'כי מן השמים', וכתוב אחד אומר 'וירד ה' על הר סיני' (שמות יט, כ), כיצד יתקיימו שני מקראות הללו? הכריע השלישי 'מן השמים' השמיעך את קולו ליסרך [ועל הארץ הראך את אשו הגדולה] (דברים ז, לו), דברי רבי ישמעאל.

רבי ישמעאל לא שואל את השאלה התיאולוגית, אותה נראה בחלק מהמדרשים, כיצד יתכן שהקב"ה, שמקומו בשמים, יורד אל הארץ, אלא מעמת בין פסוקים סותרים. לדעת ר' ישמעאל, הפסוק השלישי המכריע מלמד

6. ראה תורתן של גאונים, כרך ז, בעריכת י' יודלוב ו"ז הבלין, ירושלים תשנ"ב, עמ' 735-734.

מכילתא דרשב"י יט, כ	ספרא ⁷ ברייתא דרבי ישמעאל פס' ז (מהד' פינקלשטיין, עמ' 9)	מכילתא דר"י מסכתא דבחדש פרשה ד (עמוד 216)	מכילתא דר"י מסכתא דבחדש פרשה ט (עמ' 238)	
			ר' עקיבא	ר' ישמעאל
<p>שני כתובין המכחישים זה את זה עד שיבא כתוב שלישי ויכריע ביניהן,</p> <p>כתוב אחד אומר 'וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר'.</p> <p>וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר'.</p> <p>יכול ירד ודאי? תלמוד לומר 'כי מן השמים דברתי עמכם'.</p> <p>יכול לא ירד ודאי? תלמוד לומר 'וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר'.</p> <p>אמור מעתה, נבקעו שמי השמים העליונים, ונתנה רשות לאש ללהט את המים...</p> <p>ירד לו היציע העליון ועמד לו על גבי הר סיני, מה תלמוד לומר: 'אתם ראייתם כי מן השמים' אלו שמים שעל גבי הר סיני.</p>	<p>שני כתובין המכחישים זה את זה עד שיבא כתוב שלישי ויכריע ביניהן,</p> <p>כתוב אחד אומר 'וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר'.</p> <p>וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר'.</p> <p>יכול ממש, שירד הכבוד והוצע על הר סיני? תלמוד לומר: 'כי מן השמים דברתי עמכם'.</p> <p>הכריע 'מן השמים השמיעך את קלו ליסרך'.</p> <p>מלמד שהרכין הקב"ה שמי שמים העליונים על ראש ההר, וירד הכבוד והוצע על גב הר סיני, כאדם שהוא מציע את הכר על ראש המטה, וכאדם שהוא מדבר מעל גבי הכר.</p>	<p>רבי עקיבא אומר</p> <p>כתוב אחד אומר, 'כי מן השמים'.</p> <p>וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר'.</p> <p>יכול ממש, שירד הכבוד והוצע על הר סיני? תלמוד לומר: 'כי מן השמים דברתי עמכם'.</p> <p>מלמד שהרכין הקב"ה שמים העליונים על ראש ההר ודבר עמהן מן השמים.</p> <p>וכן ה' על הר סיני, 'ויט שמים וירד וערפל תחת רגליו' (תהלים יח, ז).</p>	<p>'כי מן השמים דברתי עמכם'.</p> <p>כתוב אחד אומר 'כי מן השמים'.</p> <p>וירד ה' על הר סיני,</p> <p>כיצד יתקיימו שני מקראות הללו? הכריע השלישי 'מן השמים השמיעך את קולו ליסרך' דברי רבי ישמעאל.</p>	

שגם ר' עקיבא משתמש כאן בפסוק השלישי כמכריע בין השניים. יתכן שיש כאן מחלוקת בדרך ההכרעה של כתוב שלישי: ר' ישמעאל מבין את ההכרעה כפשרה בין הפסוקים הסותרים, הפסוק השלישי מלמד שאפשר לקיים את שניהם, ואילו ר' עקיבא מתייחס להכרעה כמעין הכרעה של רוב, הפסוק השלישי, שאומר "מן השמים השמיעך", תומך בפסוק "כי מן השמים" ומכריע כמוהו, ואת הפסוק "וירד ה'" יש להסביר באופן אחר.⁹

במכילתא פרשה ד, ר' עקיבא, המגיב על דברי ר' ישמעאל, לא מתייחס לכתוב השלישי - "מן השמים השמיעך את קולו", אלא רק מיישב בין שני הפסוקים הסותרים.⁸ נראה שגם שאר המקורות המקבילים הם דעת ר' עקיבא, שאומר בכולם: "מלמד שהרכין הקב"ה שמים...". המקור מהספרא הוא אמנם חלק מברייתא של י"ג מידות של ר' ישמעאל, אך הסברה המקובלת היא, בעקבות המקבילות במכילתא, שפסקה זו היא מבית מדרשו של ר' עקיבא. אם כן, מתברר,

7. נוסח הברייתא מובא כאן על פי כת"י רומי 66 ומהדורת א"א פינקלשטיין. במהדורת וייס סדר שלוש הפסוקים שונה.
8. כך על פי רוב עדי הנוסח. בכת"י מדרש חכמים נוסף לאחר המלים "ודבר עמהן מן השמים" - "שנאמר מן השמים וגו'".
9. ראה ספרא דבי רב, מהדורת ר' מאיר איש שלום, ברעסלויא תרע"ה, הקדמה לברייתא דר' ישמעאל, עמ' 24-27; ספרא דבי רב, מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו יורק תשמ"ט, כרך א, עמ' 167-170.

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר דרישה טעמים לשון מדע בינה

סדר דרישה טעמים לשון מדע בינה

סדר דרישה טעמים לשון מדע בינה

סדר דרישה טעמים לשון מדע בינה

לדעת ר' יוסי אין, ולא יכול להיות, מפגש בין שמים לארץ. את התיאורים של משה ואליהו כעולים אל ה' אין להבין כפשוטם.

דעה שונה מדעת כל התנאים שראינו עד כה נמצאת בתנחומא:

תנחומא (בובר)

פרשת וארא סימן יט

'ויאמר ה' אל משה נטה ירך על השמים וגו'' (שמות ט, כב). זהו שאמר הכתוב: "כל אשר חפץ ה' עשה וגו'' (תהלים קטו, ג), אמר הקב"ה: 'השמים שמים לה' וגו'' (שם שם, טז), למה הדבר דומה, למלך שאמר וגזר על בני רומי שלא ירדו לסוריא, ובני סוריא לא יעלו לרומי, כך הקב"ה בשעה שברא העליונים אמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', וכשביקש הקב"ה ליתן תורה לישראל, ביטל את הגזירה הראשונה, ואמר התחתונים יעלו לעליונים, והעליונים ירדו לתחתונים, ואני הוא המתחיל, שנאמר 'וירד ה' על הר סיני' (שמות יט, כ), וכתוב 'ואל משה אמר עלה אל ה' וגו'' (שם כד, א), הוי - 'כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ'.

מהפסוק "השמים שמים לה' וכו'" הביא ר' יוסי ראייה לכך שאין ערבוב בין עליונים ותחתונים, הדרשן בתנחומא, לעומת זאת, משתמש באותו פסוק כדי לומר את ההיפך. כשם שקבע הקב"ה שהשמים לה' והארץ לאדם, כך יכול הקב"ה לשנות את גזרתו. על פי מדרש זה, לא רק השמים והארץ מתערבבים, אלא אף הקב"ה בכבודו ובעצמו יורד אל הארץ, והאדם יכול לעלות אל ה'.

העם, ושומע את דבריהם (שם כ, טו). היכן נמצא משה ברגע השיא של המעמד, בשעת שמיעת עשרת הדברות, האם הוא בראש ההר עם ה', או בתחתיתו עם ישראל, או שמה במקום אחר?

נענין תחילה בדברי ר' ברכיה במדרש שיר השירים רבה:

שיר השירים רבה

פרשה א, יב

ר' אליעזר ור' עקיבא ור' ברכיה. ר' אליעזר אומר: "עד שהמלך במסבנו" (שה"ש א, יב), עד שמלך מלכי המלכים הקב"ה במסבנו ברקיע כבר הר סיני מתמר באור, שנאמר "וההר בוער באש" (דברים ד, יא). ר' עקיבא אומר: עד שמלך מלכי המלכים הקב"ה

בשני המקורות ממכילתא דר"י מובאות בצד דברי ר' עקיבא ור' ישמעאל שהבאנו למעלה גם דברי תנאים מאוחרים:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ט (עמ' 238) [לשמות כ, יח]

רבי אומר, 'וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר ויקרא ה' למשה אל ראש ההר ויעל משה', שומע אני כְּשִׁמוּעוֹ? אמרת, ומה אחד מְשִׁמֵשׁ שְׁמִשִּׁין, הרי הוא בא במקומו ושלא במקומו, קל וחומר לכבודו של מי שאמר והיה העולם.

* כשמועו - כמו שמשמע מפשט הכתוב.

רבי לא מתמודד עם סתירה בין פסוקים, אלא מתייחס לבעיה התיאולוגית, האמנם יורד הקב"ה אל הארץ? רבי משתמש במשל, בו מבוארת הן שאלתו והן תשובתו. השמש, שהיא רק אחת מתוך השמשות שלפני הקב"ה איננה יורדת להאיר לארץ, אלא נמצאת בשמים ומאירה בארץ, כך גם הקב"ה, נמצא במרומים, אך מראה את עצמו בארץ. "וירד ה'" - ה' לא ירד לארץ כפשוטו, אלא רק התגלותו היא בארץ. נראה שדעת רבי קרובה לדעתו של ר' ישמעאל.

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ד (עמ' 216) [לשמות יט, כ]

רבי יוסי אומר: הרי הוא אומר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' (תהלים קטו, טז), לא עלה משה ואליהו למעלה ולא ירד הכבוד למטה. אלא, מלמד שאמר המקום למשה 'הריני קורא לך מראש ההר ואתה עולה, שנאמר 'ויקרא ה' למשה'.

היכן היה משה בשעת הדברות?

התאורים השונים של מעמד הר סיני, בפרשת יתרו - לפני מתן תורה ואחריו, בשמות כד ובדברים ה, מתייחסים לשלושה גורמים השותפים במעמד: הקב"ה, העם ומשה. אלהים יורד על הר סיני, ומשמיע את דברו מתוך האש. העם איננו רשאי לעלות אל ההר, והוא חווה את ההתגלות למרגלותיו. הוא מוזהר, מצד אחד, שלא לפרוץ ולעלות בהר, ומצד שני, הוא נרתע בעצמו מעצמת המעמד ונעמד מרחוק. ובתווך עומד משה, העולה אל ה' ויורד אל העם, ומשמש כמתווך ביניהם - "אנכי עמד בין ה' וביניכם" (דברים ה, ה). הוא מצווה לעלות אל ההר שירד עליו ה' (שמות יט, כ), וזוכה להתגלות שונה מזו שחווה העם - "הנה אנכי בא אליך בעב הענן" (שם ט), אך הוא נמצא גם בקרב

הדברות מלמטה? התשובה של הדרשן בפרקי דר"א היא שיש כאן וויכוח בין הקב"ה למשה. הקב"ה רוצה את משה למטה, ואילו משה רוצה להישאר למעלה, ולכן כביכול צריך הקב"ה למצוא תואנה על מנת לשלוח את משה למטה. מדוע אין משה יכול להישאר בהר? על כך עונה מדרש מקביל בשמות רבה:

שמות רבה

פרשה כה, ג

"וישב משה את דברי העם אל ה'" (שמות יט, ח). אותה שעה בקש הקב"ה ליתן להם את התורה ולדבר עמהם, והיה משה עומד. אמר הקב"ה: מה אעשה מפני משה?

א"ר לוי: משל למלך שבקש לעשות אופימטטאטא חוץ מדעתו של אפרכוס, אמר לו, עשה דבר פלוני, אמר לו, כבר נעשית, ושוב אמר לו, לך קרא לפלוני סינקליטקוס ויבא עמך, עד שהוא הולך עשה המלך מה שביקש. כך ביקש הקב"ה ליתן י' דברות, היה משה עומד מצדו. אמר הקב"ה, אני גולה להם את הרקיע ואומר "אנכי ה' אלהיך" (שם כ, ב), הם אומרים, מי אמר הקב"ה או משה? אלא ירד משה, ואחר כך אני אומר "אנכי ה' אלהיך". כך אמר הקב"ה למשה "לך אל העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם" (שם יט, י), אמר לו, כבר הקדשתים, שנאמר "כי אתה העדותה בנו לאמר וגו'" (שם, כג), אמר לו, "לך רד ועלית אתה ואהרן עמך" (שם, כד), עד שמשה יורד נגלה הקב"ה, שנאמר "וירד משה אל העם" (שם, כה), מייד "וידבר אלהים" (שם כ, א).

משה עומד בתווך בין העם לבין הקב"ה. הוא אכן ראוי להישאר בראש ההר, מורם משאר העם, אך, מצד שני, יש צורך ליצור הבדלה בין הקב"ה למשה. אם משה יישאר למעלה, עלול העם לטעות ולחשוב שהקול בא ממנו, ולכן הוא חייב לרדת אל העם, אך האירועים מתוארים כמעין תקלה, כיוון שמשה ראוי לו שיישאר למעלה.

גם המפרשים חלוקים בשאלה היכן נמצא משה בזמן עשרת הדברות.

אבן עזרא

הפירוש הארוך, שמות יט, כד-כה

ועלית אתה ואהרן עמך, למעלה מעט מהגבול, שלא ירחק מישראל, כי עתידים הם לומר לך, ככלות השם לדבר עשרת הדברים, "דבר אתה עמנו ונשמעה" (שמות כ, טז)... וירד משה אל העם ויאמר אליהם, ובהשלימו לומר להם, ועלה הוא ואהרן לפנים מהגבול אל ההר, מייד דבר השם.

במסבו ברקיע כבר "וישכן כבוד ה' על הר סיני" (שמות כד, טז). ר' ברכיה אומר: עד שמשה במסבו ברקיע, שנקרא מלך, שנאמר "ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם" (דברים לג, ה), כבר "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר" (שמות כ, א). לדעת ר' ברכיה, זוכה משה לשמוע את דבר ה' בעומדו למעלה, ברקיע. אם נתבונן בפסוקים נראה שהדברים אינם חד משמעיים.

וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר ויקרא ה' למשה אל ראש ההר ויעל משה. (פס' יט).

משה מצטווה לעלות אל ההר, כאשר כבוד ה' כבר שוכן עליו. לכאורה, מטרת העלייה היא שמיעת דבר ה'. אבל בעמדו בהר מקבל משה ציווי אחר, לרדת אל העם ולהזהירם שוב.

ויאמר ה' אל משה רד העד בעם פן יהרסו אל ה' לראות ונפל ממנו רב: וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו פן יפרץ בהם ה': ויאמר משה אל ה' לא יוכל העם לעלת אל הר סיני כי אתה העדתה בננו לאמר הגבל את ההר וקדשתו: ויאמר אליו ה' לך רד ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים והעם אל יהרסו לעלת אל ה' פן יפרץ בהם: (פס' כ-כד)

ואכן משה יורד ומזהיר את ישראל:

וירד משה אל העם ויאמר אליהם: (פס' כה)

ומיד אחר כך כתובים עשרת הדברות. האם עשרת הדברות תופסות את משה כשהוא נמצא למטה, עם העם? או שמא משה חזר ועלה, אף שהדבר איננו כתוב בפסוקים? לדעת ר' ברכיה צריך לומר שמשה חוזר ועולה אל ההר, אך המדרש בפרקי דר' אליעזר קורא את הדברים אחרת:

פרקי דרבי אליעזר

פרק מ

אמ' לו הב"ה למשה: רד אל המחנה ואחר כך אני משמיע את תורתך, "רד העד בעם" (שמות יט, כא). משה היה רוצה להיות שם, אמר לו: כבר העידותי בעם. אמר לו: לך וקרא לרבך. ירד משה אל המחנה לקראת אהרן, והב"ה משמיע תורתו לעמו, שנאמר "וירד משה אל העם וכו'" (שם, כה), מה כתיב אחריו? - "וידבר אלהים את כל הדברים האלה" (שם כ, א).

לדעת הדרשן, משה נמצא למטה בזמן שמיעת הדברות. והדבר צריך עיון, הרושם העולה מהכתובים הוא של מעין 'תאונה', משה נשלח למטה, ומצווה לעלות עם אהרן, אך כאשר הוא למטה נשמעים עשרת הדברות ומשה 'מפספס' אותם. והרי ברור שאין כאן תקלה. אם הוא נמצא שם, זוהי כוונתו של הקב"ה, וזה המקום הראוי לו. אם כן, מדוע הדברים מתוארים בצורה זו? מדוע אין הקב"ה מצווה בפירוש את משה לרדת מהטעם שהוא צריך לשמוע את

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

וכן בפירושו הקצר:

אבן עזרא

הפירוש הקצר, שמות יט, כה

...ולא הזכיר הכתוב 'ועל משה ואהרן', כי איננו צריך, כי אחר שאמר לו השם שיעלו, ידענו שעלו. וכתוב: "אנכי עומד בין ה' וביניכם" (דברים ה, ה).

לדעת ראב"ע, משה חזר ועלה אל ההר, ואין צורך להזכיר זאת. הראיה לכך היא מהפסוק בדברים - "אנכי עומד בין ה' וביניכם בעת ההיא". הארבנאל, לעומתו, הולך בעקבות המדרש בשמות רבה, ומסביר כמו המדרש מדוע אין משה נמצא בהר בזמן הדברות.

ארבנאל

שמות יט, כג

ואמנם מה היתה הכונה האלהית בירידת משה? היא לפי שהב"ה כשרצה לזכות את ישראל ולתת להם תורה ומצות היה מעוצם השגחתו עליהם לתת תורתו באופן שלא יסא אצלם ספק בהיות התורה אלהית ונתנה מן השמים, ושלא יעלה על לב אדם שמשה רבינו משכלו ודעתו הכינה גם חקרה ושמה לפני בני ישראל לאמר כי כן צוה לו המלך ה' צבאות. ומפני זה לא נתן את התורה למשה בנבואתו העליונה ושהוא יגידה ויערכה לישראל, כדי שלא יספקו בה אם היא האלהית או מפועל משה... וכדי שישראל לא יחשבו בהיות משה בהר בשעת הדברות שהקול ההוא היה קול משה והוא היה המדבר אתם בהשמעת קולו ולא היה קול אלהים, מפני זה רצה הקב"ה שגם משה ירד אל העם ויהיה ה' <צ"ל: הוא> עמם בעת שמיעת הדברות, כדי שיכירו וידעו כל ישראל שלא היה משה המדבר כי אם אלהים חיים מלך עולם... ולפי שראה יתברך שהיה משה מבקש טענות לשלא ירד מן ההר הוצרך לומר לו עוד "לך רד ועלית אתה ואהרן עמך", רוצה לומר, לך רד לשבת עם העם כלפנים, ואל תאמר בלבבך ואיך אהיה אני שוה לכל אחד מן העם בנתינת התורה ובמעמד קדוש אשר כזה. כי הנני מודיעך שתעלה אתה ואהרן עמך אל ההר, ולא אמר זה לאותה שעה מהשמעת הדברות אלא על מה שיהיה אחר כך כשעלה לקבל הלוחות, שנאמר לו "עלה אל ה' אתה ואהרן נדב ואביהו ושבעים מזקני ישראל" (שמות כד, א)... ומזה תדע שגם אדונינו משה היה בתחתית ההר עם כל ישראל בעת ששמעו עשרת הדברות...

רמב"ן

שמות יט, ג

ומשה עלה אל האלהים, מיום בואם אל הר סיני כסה הענן את ההר ושם כבוד ה', וזהו שכתוב "וישכן כבוד ה' על הר סיני וכסהו הענן ששת ימים" (שמות כד, טז), קודם מתן תורה, ולפיכך אמר "ומשה עלה אל האלהים", כי עלה אל קצה ההר להזדמן לפניו, ולא בא אל הערפל אשר שם האלהים.

כבר בעלייה הראשונה של משה מדגיש הרמב"ן, כי רק לאחר מתן תורה זוכה משה לעלות אל הערפל אשר שם האלהים (שמות כ, טז; כד, יח), לפני כן עולה משה רק אל קצה ההר, מרוחק מהעם מצד אחד, אך עדיין לא קרב אל הקודש פנימה.

רמב"ן

שמות יט, יט

אבל ירד השם הנכבד אל ההר ביום השלישי, והוציא משה את העם מן המחנה לקראת הכבוד הנראה להם, ויתיצבו הם בתחתית ההר, ומשה עלה למעלה קרוב לראש ההר ששם הכבוד מחיצה לעצמו, ומדבר עם ישראל להורות מה יעשו, וישראל שומעים קול האלהים שעונה אותו ויצונו, והם לא יבינו מה יאמר לו, ויצוה אותו בצוואות האמורות אחר כך בפרשה "רד העד בעם וגו'" (פס' כא), "לך רד ועלית אתה ואהרן עמך וגו'" (פס' כה), והיה זה קודם מתן תורה וגם בשעת הדברות, כי משה לא עלה אל ראש ההר אל הערפל אשר שם האלהים רק לאחר מתן תורה. וכן אמר "אנכי עומד בין ה' וביניכם בעת ההיא להגיד לכם את דבר ה' כי יראתם מפני האש ולא עליתם בהר לאמר" (דברים ה, ה), כאשר עליתי אני.

רמב"ן

שמות כ, יד

...ומשה חזקם ואמר להם "אל תיראו" (פס' טז), ושמעו אליו "ויעמוד העם מרחוק" (פס' יז) במעמדם, כי לא רצו בכל דבריו להתקרב אל הגבול, "ומשה נגש אל הערפל" (שם), לא בא בתוכו, ואז דבר אלהים עשרת הדברות.

"אנכי עומד בין ה' וביניכם" - כפשוטו. משה איננו נמצא בראש ההר עם האלהים, ולא בתחתיתו עם ישראל, אלא במחיצה לעצמו. הוא מדבר עם ישראל, כמו שמתואר בפסוקים שלאחר מתן תורה, וגם שומע את קול ה'. ההבחנה בינו לבין מקום השכינה נשמרת, ישראל שומעים את הקול שמדבר אליו אף שאינם מבינים אותו, ואינם יכולים לטעות בין קול ה' לקולו של משה.

הרמב"ן הולך בדרך ביניים. הוא מסכים עם הראב"ע שמשה חוזר ועולה, אבל הוא איננו נמצא, גם לפני ירידתו, בראש ההר ממש.

מעמד הר סיני - הרצון לקרבה לקב"ה יחד עם הרתיעה והריחוק

כך גם אומר המדרש במכילתא דרשב"י:

מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי

שמות כ, טו (עמ' 155)

'וינועו' - אין לשון ניעה אלא טירוף, כן הוא אומר: 'נוע תנוע ארץ כשכור' (ישעיהו כד, כ), ואומר: 'וינע לבבו ולבב עמו כנוע עצי יער מפני רוח' (שם ז, ב).

התנועה של הארץ בישיעהו כד, ושל המלך אחז בישיעהו ז, היא תוצאה של פחד עצום, וכך יש להבין גם את "וירא העם וינועו".

גם במדרשים אחרים מתקשרת התנועה של העם להרגשת החרדה. יוצא דופן הוא המדרש בספרי דברים:

ספרי דברים

פיסקא שיג (עמ' 355) [לדברים לב, י]

'ויסובנהו, לפני הר סיני...' 'יצרנהו כאישון עינו', הולכים שנים עשר מיל וחוזרים שנים עשר מיל על כל דיבור ודיבור, ולא היו נרתעים לא מן הקולות ולא מן הלפידים.

מדרש זה מדגיש שהתנועה לאחור איננה תוצאה של רתיעה ופחד, אך לא מבאר מה כן גרם לתנועה.

(המשך המכילתא דר"י)

'ויעמדו מרחוק'. חוץ משנים עשר מיל. מגיד שהיו ישראל נרתעים לאחוריהם שנים עשר מיל, וחוזרין לפנייהם שנים עשר מיל, הרי עשרים וארבעה מיל על כל דיבור ודיבור, נמצאו מהלכים באותו היום מאתים וארבעים מיל.

המדרשים שמדברים על התנועה של העם לאחור נוקטים בשיעור של שנים עשר מיל, שהוא הרוחב של מחנה ישראל, כמו שמובא במכילתא בהמשך הפרשה:

מכילתא דרבי שמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ט (עמ' 237) [לשמות כ, יז]

'ויעמוד העם מרחוק', אלו שנים עשר מיל. מגיד שהיה מחנה של ישראל שנים עשר מיל. ומנין שהיה מחנה ישראל שנים עשר מיל, שנאמר: 'ויחנו על הירדן מבית הישימות עד אבל השטים' (במדבר לג, מט), שנים עשר מיל.

"מרחוק" מתואר בצורה ציורית, לא כרתיעה של כמה צעדים לאחור, אלא כתנועה בה האנשים הקרובים ביותר נעמדו רחוק יותר מכפי שעמדו הרחוקים בתחילה. כאמור, התחושות של העם בזמן מעמד הר סיני הן

מעמד הר סיני הוא מפגש ישיר חד פעמי בין הקב"ה לבין ציבור. מפגש נשגב זה יוצר מחד תחושה של רצון להתקרבות - "רצוננו לראות את מלכנו" (מכילתא דר"י, מס' דבחדש פרשה ב, עמ' 210), המביא גם להגבלות סביב ההר, למנוע עליה והתקרבות מעבר למה שמותר לאדם. אך מאידך, היראה מפני מפגש בלתי אמצעי זה מביאה להתרחקות. תחושות שונות אלו מלוות את תיאור המעמד בתורה ובמדרש.

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ט (עמ' 236) [לשמות כ, יד]¹⁰

'וירא העם וינועו'. אין נוע בכל מקום אלא זיע, שנאמר 'נוע תנוע ארץ' (ישעיהו כד, כ).

'ויעמדו מרחוק'. חוץ משנים עשר מיל. מגיד שהיו ישראל נרתעים לאחוריהם שנים עשר מיל, וחוזרין לפנייהם שנים עשר מיל, הרי עשרים וארבעה מיל על כל דיבור ודיבור, נמצאו מהלכים באותו היום מאתים וארבעים מיל. באותה שעה אמר הקב"ה למלאכי השרת דדו וסייעו את אחיכם, שנאמר: 'מלכי צבאות ידודון ידודון' (תהלים סח, יג) - 'ידודון' בהליכה ו'ידודון' בחזרה. ולא מלאכי השרת בלבד, אלא אף הקב"ה, שנאמר: 'שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני' (שיר השירים ב, ו).

ר' יהודה ברבי אילעאי אומר: לפי שהיו ישראל משולהבין מחמת האש של מעלן, אמר הקב"ה לענני כבוד, הזילו טל חיים על בני, שנאמר: 'ארץ רעשה גם שמים נטפו מפני אלהים וגו'" (תהלים סח, ט), ואומר 'אשם נדבות תניף אלהים' (שם שם, פ). אימתי נעשה כל הכבוד הזה? בשעה שהיתה נאה שבאומות ומכבדת את התורה, שנאמר: 'ונות בית תחלק שלל' (שם שם, יג), ואין שלל אלא תורה, שנאמר: 'שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב' (תהלים קיט, קסב).

'וירא העם וינועו' - אין נוע בכל מקום אלא זיע.

זוהי תנועה כתוצאה של פחד ויראה, מגודל המעמד ומהקולות והמראות המלווים אותו. כך עולה מההקשר של ביטוי זה: "וכל העם ראים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השפר ואת ההר עשן וירא העם וינעו ויעמדו מרחק. ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות" (שמות כ, יד-טו). וכך נאמר במפורש בפרק הקודם, בפסוק העוסק אף הוא בתגובה לקולות ולמראות: "ויהי ביום השלישי בהית הבקר ויהי קלת וברקים וענן כבד על ההר וקל שפר חזק מאד ויחדר כל העם אשר במחנה" (שם יט, טז).

10. בהמשך הדברים נחזור על קטעים ממדרש זה, על מנת לבארו כסדרו.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

מחמת האש של מעלן, אמר הקב"ה לענני כבוד, הזילו טל חיים על בני, שנאמר: 'ארץ רעשה גם שמים נטפו מפני אלהים וגו' (תהלים סח, ט), ואומר 'גשם נדבות תניף אלהים' (שם שם, י).
* משולחבין - מלשון שלהבת [בהמשך הדברים נוסף לעסוק בפרוש ביטוי זה].

האש המלווה את התגלות ה' על הר סיני, מלהטת את ישראל ומייבשת אותם, והקב"ה שולח טל וגשם נדבות כדי לצנן את ישראל.

בדרשה מקבילה בתוספתא על פסוקים אלו, לא מובאים הדברים כדרשות של תנאים שונים, כמו במכילתא, אלא כהמשך של אותה דרשה:

תוספתא ערכין

פרק א הלכה י

וכן מצינו שהיו ישראל עומדין לפני הר סיני, נמשכין לאחוריהן שנים עשר מיל, באין לפניהם שנים עשר מיל, על כל דבור ודבור ארבעה ועשרים מיל. היה היום ברור* והיו ישראל משתלחין** מפני אש. אמר להן הקב"ה לענני כבוד: רצו טל לפני בני, שנאמר: 'ה' בצאתך משעיר בצעדך משדי אדום' (תהלים סח, י), והקב"ה מרביץ לפניהם טללים וגשמים, שנאמר:

'גשם נדבות תניף אלהים וגו' (שם שם, יג):

* היום ברור - השמים בהירים ונקיים מעננים (בהלכה הקודמת נאמר שאם השמים ברורים ביום טוב של שבועות, כפי שהיה בשעת מתן תורה, זהו סימן יפה לעולם).

** משתלחין - במכילתא: "משתלחין", מלשון שלהבת. האש מלהטת את ישראל. "משתלחין" משמעו מלשון עייפות. "ואתה עיף ויגע" (דברים כה, יח) מתורגם על ידי אונקלוס - "ואת משלהי ולא", ומשתלחין = משתלהין. כתוצאה מחום האש, ישראל התעייפו, והטל והגשם מצננים אותם.

הגשמים והטל, שמחיים את העולם, והזכרתם בשמונה עשרה היא בברכת תחיית המתים, נקשרים במאמרי חז"ל רבים לתחיית המתים. לכך יש רמזים גם במקרא, למשל בישעיהו:

ישעיהו כו, יט

יחי ומתיך נבלתי יקומוני הקיצו ורננו שכני עפר כי טל אורת טלך.

הנביא, המתפלל לתחיית המתים, שם בפי המתים המתעוררים לתחיה את השירה "כי טל אורת טלך" - אכן, טל של אורות הוא טלך, ה', הטל אשר בו החיית אותנו.¹² במדרש במכילתא ובתוספתא מתוארים הטל והגשם כדבר צונן ולח המרענן את ישראל בשעה שהם עייפים מחום

מעורבות, רצון לקרבה מצד אחד, ורתיעה והתרחקות מאידך. בתורה, ביטויי הקרבה נמצאים בעיקר לפני המעמד, בפרק יט, וביטויי הריחוק אחריו, בסוף פרק כ. אפשר להבין את מהלך הדברים כהתקרבות לקראת המעמד, השיא - בזמן המעמד, ואחריו - רתיעה לאחור. המדרש משלב בין הדברים, ויוצר תחושה של "רצוא ושוב". התחושות המעורבות של רצון לקרבה ורתיעה באות לידי ביטוי באופן שלאחר כל דיבור ודיבור ישראל נרתעים לאחוריהם, אך מיד הם חוזרים ומתקרבים. נמצא שלא הלכו ישראל באותו יום שנים עשר מיל, אלא מאתיים וארבעים מיל.

מרחק גדול כזה הוא מעבר לכוחותיו של אדם. המדרש מביא לעזרתם של ישראל את המלאכים, שנשלחים על ידי הקב"ה לסייע את ישראל:

(המשך המכילתא דר"י)

באותה שעה אמר הקב"ה למלאכי השרת דדו וסייעו את אחיכם, שנאמר: 'מלכי צבאות ידודון ידודון' (תהלים סח, יג) - 'ידודון' בהליכה ו'ידודון' בחזרה.

הפסוק, כמו פסוקים נוספים בהמשך המדרש, מובאים מתהלים סח, מזמור שיש בו התייחסות מפורשת להתגלות אלהים בסיני, ועל פי חז"ל מבואר כולו על מעמד הר סיני.¹¹

תהלים סח, ח - יג

אלהים בצאתך לפני עמך בצעדך בשימון סלה. ארץ רעשה אף שמים נטפו מפני אלהים זה סיני מפני אלהים אלהי ישראל.

גשם נדבות תניף אלהים נחלתך ונלאה אתה כוננתה.

חיתך ישבו בה תכין בטובתך לעני אלהים.

אדני יתן אמר המבשרות צבא רב.

מלכי צבאות ידודון ידודון ונות בית תחלק שכל.

"מלכי צבאות ידודון ידודון" - המדרש דורש 'מלכי' = 'מלאכים', מלאכי צבאות מדדים את ישראל ומסייעים אותם בהליכתם ובחזרתם. מכפל הלשון "ידודון ידודון" נדרש שהסיוע הוא גם בהליכה וגם בחזרה. אגב דרשת הכתוב בתהלים מביא המדרש גם את דרשתו של ר' יהודה על פסוקים סמוכים במזמור:

(המשך המכילתא דר"י)

ר' יהודה ברבי אילעאי אומר: לפי שהיו ישראל משולחבין

11. רואה רש"י בסוף פירושו למזמור: "ורבותינו דרשו כל המזמור עד 'ברוך ה' יום יום' על מתן תורה, וגשם נדבות' במתן תורה, ו'חיתך ישבו בה', ואני אין לבי מתיישב... וכן 'מלכי צבאות' פירשו כמו 'מלאכי צבאות' ואין זה לשון המקרא".

12. על פי דעת מקרא לפסוק זה.

סדר	יתרו	סדר	מעמד הר סיני	סדר	עשרת הדברות	סדר	חוקי גוי קדוש
דרישה		זרישה		דרישה		דרישה	
טעמים		טעמים		טעמים		טעמים	
לשון		לשון		לשון		לשון	
מדע		מדע		מדע		מדע	
בינה		בינה		בינה		בינה	

מעמד הר סיני • דרישה בתורה | 79

'בדיבורו', בדיבור של עשרת הדברים¹³. נשמתם של ישראל פרה¹⁴, כבר לאחר הדיבור הראשון, והטל ששולח הקב"ה מחיה את ישראל ממש. וכן על כל דיבור ודיבור מעשרת הדברים פרה נשמתם של ישראל והקב"ה החיה אותם. הדברים שאומרים ישראל - "דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות" (שמות כ, יד-טו), מקבלים עתה משמעות מחודשת. חששם של ישראל יש לו על מה שיסמוך. המדרש מביע כאן רעיון שאין בכוחו של האדם להכיל את המפגש עם הקב"ה ולהישאר בחיים. בכך מתחדדת המורכבות אותה הצגנו בראש הדברים, והמתח בין הכמיהה של האדם למפגש עם הקב"ה לבין חוסר היכולת שלו לעמוד במפגש זה. מתח, שבא לידי ביטוי גם בדברי העם כפי שהם מובאים בספר דברים:

דברים ה, כ-כא

הַיּוֹם הַזֶּה רְאִינוּ כִּי־יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם וְחַי... אִם־יִסְפְּיִם אֲנַחְנוּ לְשִׁמְעַתְּךָ ה' אֲלַקִּינוּ עוֹד וְנִמְתְּנוּ.

האש, אך לא כדבר המחיה את ישראל ממיתתם. במקבילה מאוחרת יותר בתלמוד הבבלי, מתאר ר' יהושע בן לוי את הטל כמחיה את ישראל, כמשמעו.

בבלי שבת

פח ע"ב

ואמר רבי יהושע בן לוי: כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא יצתה נשמתן של ישראל, שנאמר: 'נפשי יצאה בדברו' (שיר השירים ה, ו). ומאחר שמדיבור ראשון יצתה נשמתן, דיבור שני היאך קיבלו? הוריד טל שעתידי להחיות בו מתים, והחיה אותם. שנאמר: 'גשם נדבות תניף אלהים נחלתך ונלאה אתה כוננתה' (תהלים סח, י).

ואמר רבי יהושע בן לוי: כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא חזרו ישראל לאחוריהן שנים עשר מיל, והיו מלאכי השרת מדדין אותן, שנאמר: 'מלאכי צבאות ידדון ידדון' (שם שם, יג), אל תיקרי 'ידדון' אלא 'ידדון'.

"נפשי יצאה בדברו" - נראה כי על פי המדרש יש לקרוא

13. כך מפורש במקבילה בשהש"ר (ה, א): "נפשי יצאה בדברו" - בדיבורו, מקול דיבורו הראשון שאמר 'אנכי ה' אלהיך'.

14. ברקע המדרש נמצא הפסוק המפורש בדברים (ה, כב): "... אם יספיים אנחנו לשמע את קול ה' א-להינו עוד ומתנו", ופירושו: שמענו את קולו בדברו, ועדיין אנו חיים; אבל אם נוסף ונשמע עוד - תצא נפשנו - "נפשי יצאה בדברו"!

סדר התורה ופסוק טעמים

בשיטת מיכאל פרלמן (לפי הרב ברויאר) ז"ל

יט א בַּחֲדָשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְצֵאת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם בַּיּוֹם הַזֶּה בָּאוּ מִדְּבַר סִינִי:

ב וַיִּסְעוּ מֵרְפִידִים וַיָּבֹאוּ מִדְּבַר סִינִי וַיַּחֲנוּ בַּמִּדְבָּר וַיַּחֲזִשׂם יִשְׂרָאֵל נֶגֶד הָהָר:

ג וּמֹשֶׁה עָלָה אֶל־הָאֱלֹהִים

ד וַיִּקְרָא אֵלָיו יְהוָה מִן־הָהָר לֵאמֹר כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב וּתְגִיד לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל:

ה אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרָיִם וְאֲשָׂא אֶתְכֶם עַל־כַּנְפֵי נְשָׁרִים וְאָבֵא אֶתְכֶם אֵלָי:

ו וְעַתָּה אִם־שָׁמוּעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקוֹלִי וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־בְּרִיתִי

ז וְהִיִּיתֶם לִי סִגְלָה מִכָּל־הָעַמִּים כִּי־לִי כָל־הָאָרֶץ:

ח וְאַתֶּם תִּהְיוּ־לִי מִמְּלַכַת כְּהַנִּים וְגוֹי קָדוֹשׁ אֱלֹה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תִּדְבַּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: חמישי

ט וַיָּבֵא מֹשֶׁה וַיִּקְרָא לְזִקְנֵי הָעָם וַיִּשָּׂם לִפְנֵיהֶם אֶת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר צִוְּהוּ יְהוָה:

י וַיַּעֲנוּ כָל־הָעָם יַחְדָּו וַיֹּאמְרוּ כָּל אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה וְנִשְׁבַּח מֹשֶׁה אֶת־דְּבָרֵי הָעָם אֶל־יְהוָה:

יא וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה הִנֵּה אָנֹכִי בָּא אֵלֶיךָ בְּעָב הָעֶנָן

יב בְּעַבֹּר יִשְׁמַע הָעָם בְּדַבְרֵי עַמֻּד וְגַם־בְּדָבָר יֵאֱמִינוּ לְעוֹלָם

יג וַיַּגֵּד מֹשֶׁה אֶת־דְּבָרֵי הָעָם אֶל־יְהוָה:

יד וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵךְ אֶל־הָעָם וְקִדְשְׁתָּם הַיּוֹם וּמָחָר וּכְבָּסוּ שַׂמְלֹתָם:

טו וְהָיוּ נֹכְחִים לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי כִּי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יֵרֵד יְהוָה לְעִינֵי כָל־הָעָם עַל־הָרַיִם סִינִי:

טז וְהִגַּבְלֹת אֶת־הָעָם סָבִיב לֵאמֹר הִשְׁמְרוּ לְכֶם עֲלוֹת בְּהָר וַיִּנְגַע בְּקִצְחוֹ כָּל־הַנִּגַּע בְּהָר מוֹת יוֹמָת:

יתרו

יג וְלֹא־תִזְעַע בּוֹ יָד כִּי־סָקוֹל יִסְקַל אֹזֶיֶרָה יִירָה אִם־בְּהֶמָּה אִם־אִישׁ לֹא יִחִיהַ
בְּמִשַׁךְ הַיָּבֵל הֵמָּה יַעֲלוּ בָהֶר:

יד וַיֵּרֶד מֹשֶׁה מִן־הָהָר אֶל־הָעָם וַיְקַדֵּשׁ אֶת־הָעָם וַיְכַבְּסוּ שְׂמֹלֹתָם:

טו וַיֹּאמֶר אֶל־הָעָם הִיוּ נֹכְחִים לְשִׁלֹּשֶׁת יָמִים אֶל־תִּגְשׁוּ אֶל־אִשָּׁה:

טז וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְהִיַת הַבְּקָר וַיְהִי קִלְת׃ וּבְרָקִים וְעָנָן כְּבֹד עַל־הָהָר וְקַל שֶׁפָּר חֲזַק מְאֹד
וַיִּחַרֶד כָּל־הָעָם אֲשֶׁר בְּמַחֲנֵה:

יז וַיֹּצֵא מֹשֶׁה אֶת־הָעָם לִקְרֹאת הָאֱלֹהִים מִן־הַמַּחֲנֵה וַיִּתְיַצְבוּ בְּתַחֲתֵית הָהָר:

יח וְהָר סִינַי עָשָׂן כְּלוֹ מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו יְהוָה בָּאֵשׁ וַיַּעַל עֲשָׂנוּ כְּעֵשֶׂן הַכֹּבֶשֶׂן וַיִּחַרֶד כָּל־הָהָר מְאֹד:

יט וַיְהִי קוֹל הַשֶּׁפָּר הוֹלֵךְ וְחֲזַק מְאֹד מֹשֶׁה יִדְבֹר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל: שׁ

כ וַיֵּרֶד יְהוָה עַל־הָר סִינַי אֶל־רֹאשׁ הָהָר וַיִּקְרָא יְהוָה לְמֹשֶׁה אֶל־רֹאשׁ הָהָר וַיַּעַל מֹשֶׁה:

כא וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה רֵד הָעֵד בְּעָם פְּנִי־הִרְסוּ אֶל־יְהוָה לְרֹאוֹת וְנָפַל מִמֶּנּוּ וְרַב:

כב וְגַם הַפְּהָגִים הַנֹּגְשִׁים אֶל־יְהוָה יִחַקְדָּשׁוּ פְּנִי־פְרֹץ בָּהֶם יְהוָה:

כג וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה לֹא־יִוָּכַל הָעָם לַעֲלֹת אֶל־הָר סִינַי

כִּי־אַתָּה הַעֲדֹתָהּ בְּנֹו לֵאמֹר הַגְּבֵל אֶת־הָהָר וְקַדְשָׁתּוּ:

כד וַיֹּאמֶר אֵלָיו יְהוָה לְדַרְדֹּ וְעֲלִית אִתָּה וְאַהֲרֹן עִמָּךְ

וְהַפְּהָגִים וְהָעָם אֶל־יְהִרְסוּ לַעֲלֹת אֶל־יְהוָה פְּנִי־פְרֹץ־בָּם:

כה וַיֵּרֶד מֹשֶׁה אֶל־הָעָם וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם:

מעמד הר סיני

טז וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְהִיַת הַבְּקָר וַיְהִי קִלְת׃ וּבְרָקִים וְעָנָן כְּבֹד עַל־הָהָר וְקַל שֶׁפָּר חֲזַק מְאֹד
וַיִּחַרֶד כָּל־הָעָם אֲשֶׁר בְּמַחֲנֵה:

יח וְהָר סִינַי עָשָׂן כְּלוֹ מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו יְהוָה בָּאֵשׁ וַיַּעַל עֲשָׂנוּ כְּעֵשֶׂן הַכֹּבֶשֶׂן וַיִּחַרֶד כָּל־הָהָר מְאֹד:

יט וַיְהִי קוֹל הַשֶּׁפָּר הוֹלֵךְ וְחֲזַק מְאֹד מֹשֶׁה יִדְבֹר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל: שׁ

כ וַיֵּרֶד יְהוָה עַל־הָר סִינַי אֶל־רֹאשׁ הָהָר וַיִּקְרָא יְהוָה לְמֹשֶׁה אֶל־רֹאשׁ הָהָר וַיַּעַל מֹשֶׁה:

כא וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה רֵד הָעֵד בְּעָם פְּנִי־הִרְסוּ אֶל־יְהוָה לְרֹאוֹת וְנָפַל מִמֶּנּוּ וְרַב:

כב וְגַם הַפְּהָגִים הַנֹּגְשִׁים אֶל־יְהוָה יִחַקְדָּשׁוּ פְּנִי־פְרֹץ בָּהֶם יְהוָה:

כג וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה לֹא־יִוָּכַל הָעָם לַעֲלֹת אֶל־הָר סִינַי

כִּי־אַתָּה הַעֲדֹתָהּ בְּנֹו לֵאמֹר הַגְּבֵל אֶת־הָהָר וְקַדְשָׁתּוּ:

כד וַיֹּאמֶר אֵלָיו יְהוָה לְדַרְדֹּ וְעֲלִית אִתָּה וְאַהֲרֹן עִמָּךְ

וְהַפְּהָגִים וְהָעָם אֶל־יְהִרְסוּ לַעֲלֹת אֶל־יְהוָה פְּנִי־פְרֹץ־בָּם:

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

לשון התורה

ו"ו ביאור / ו"ו ניגוד של תנאי

לפי פירושו של ד"ר יחיאל בן-נח (ז"ל)

ואתם (=אז אתם) תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש - האות ו"ו במילים "והייתם" / "ואתם" משמעה תוצאה (אם - אז), כו"ו הניגוד בתוך תנאי. התוצאה מתפרשת על ידי ההקבלה: "סגְלָה מכל העמים" היא היא "ממלכת כהנים וגוי קדוש".

"לא תעשה לך פסל וכל תמונה...", פירושו - 'פסל והוא/ שהוא כל תמונה...', ויוכיח הפסוק המקביל בספר דברים (ה' ז) - "לא תעשה לך פסל כל תמונה...".

לא כל ו"ו במקרא היא ו"ו חיבור. בלשון המקרא יש משמעים רבים לו"ו, החל מן החיבור, דרך הביאור - המפנה, הניגוד והתנאי, עד לו"ו ההיפוך הידועה. התופעה הוסברה בהרחבה בספר 'ארץ המוריה - פרקי מקרא ולשון', מעמ' 196.

לפנינו שתי דוגמאות מדבר ה' בסיני -

ועתה - אם שְמוֹעַ תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי - והייתם (=אז תהיו) לי סְגְלָה מכל העמים, כי לי כל הארץ; [כלומר]

"וַיַּחַן שֵׁם יִשְׂרָאֵל נֹגַד הַהָר" רש"י: "כאיש אחד בלב אחד"

לכן, הפער בין הפשט למדרש הוא קטן מאד. בחניות התכופות והחפוזות, כשלא ידעו אם נוסעים למחרת בבוקר או נשאים יום או יומיים,³ היו מן הסתם גם תלונוות רבות, תרעומות ומחלוקות; ואילו בסיני, כאשר הבינו שמקימים מחנה קבוע ומסודר לזמן ניכר, נרגעו ושמחו, והשתתפו במאמץ הנדרש בלב נכון ובנפש חפצה. תודעת הרבים התגבשה לתודעה כלל ישראלית אחת, וכך יכלו לזכות בהשראת השכינה מתוך רוגע, אחדות ושמחה. כך נפגשים הפשט והמדרש, למשמעות אחת.

אולם, המעבר מבני ישראל הרבים אל עם "ישראל" כולו כ-"איש אחד", מקפל בתוכו הרבה יותר ממה שנראה במבט ראשון. בכל הפרק שלפני הדיברות מדברת התורה על בני ישראל בלשון רבים: "אתם ראייתם... אתכם... תשמעו... ושמרתם... והייתם... ואתם...", וגם בחילוף הנושא אל "העם" (ובניגוד לכלל הרגיל) ממשכה התורה בלשון רבים: "ויענו כל העם יחדו ויאמרו: כל אשר דבר ה' נעשה" (ט), וכך בהמשך (יז), אף שהנושא הוא "העם": "וקדשתם... וכבסו שמלתם. והיו נכנים..." (פעמיים!); "הִשְׁמַרו לַכֶּם..."; "ויתיצבו בתחתית ההר". רק ארבע פעמים בכל הפרק מופיעה לשון יחיד מכוונת (ובכולם לשון רבים לפני כן או אחרי כן, באותו ההקשר): הראשונה בלשון "וַיַּחַן שֵׁם יִשְׂרָאֵל". האחרונה בפי משה ("לא יוכל העם לעלת אל הר סיני, כי

רש"י, בעקבות מדרש חז"ל במכילתא, בא ליישב את השימוש בלשון יחיד - "וַיַּחַן", לעומת הנוסח הרגיל בתורה בעניין המסעות - "ויסעו - ויחנו" (במדבר כ"א, י-יג, לה; ובכל פרק ל"ג), וכמובן גם בפסוק הזה, לפני כן - "ויסעו מִרְפִידים, ויבאו מדבר סיני, ויחנו במדבר - וַיַּחַן שֵׁם יִשְׂרָאֵל נֹגַד הַהָר" (י"ט, ב). לשון הרבים - "ויסעו... ויחנו" - התפרשה במכילתא וברש"י כמבטאת 'תרעומות ומחלוקת', והמעבר המודגש ללשון יחיד דווקא אל מול הר סיני, התפרש כמבטא אחדות נדירה - "כאיש אחד בלב אחד".

על דרך הפשט, המעבר ללשון יחיד קשור בחילוף הנושא - מ'בני ישראל' שנסעו וחנו, ל'עם ישראל' אשר חנה "נגד ההר". אולם מדוע התחלף הנושא מרבים ליחיד, ומדוע היה צורך לכפול את תיאור החנייה במעבר אל העם (ישראל) בלשון יחיד?

מתבקש לקשור את הכפילות ואת חילוף הנושא בהקמת מחנה קבוע ומסודר של כל העם "נגד ההר". בני ישראל ידעו כי עתידים הם לשהות אל מול הר סיני זמן רב,¹ והבינו כי יש לשהייה זו משמעות מיוחדת עבורם כעם אחד. כך נבין את הכפילות של "ויחנו... וַיַּחַן": תחילה חנו בלא תודעה מיוחדת ובחופזה הרגילה במסעות שהיו עד כה, ואחר כך התארגנו לחניון מסודר וקבוע² של עם ישראל כולו "כאיש אחד".

1. כמעט שנה, בסופו של דבר; ראה במדבר י', יא.

2. קרוב לכך פירש הרמב"ן.

3. ולפעמים יותר; ראה במדבר ט', כ-כב.

סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה

יתרו

ואת אמך... ימיך... נתן לך... לא תרצח! לא תנאף! לא תגנב! לא תענה ברעך... לא תחמד... רעך, לא תחמד... רעך... וכל אשר לרעך".

אי אפשר להטיל ספק כלל במשמעות הכפולה של לשון יחיד חגיגית זו - על כל עם ישראל כולו נאמר "אשר הוצאתיך מארץ מצרים, מבית עבדים", ועל כל אחד ואחד מהם נאמר "לא תעשה לך... לא תשא... זכור... כבוד... לא תרצח! לא תנאף! לא תגנב! לא תענה ברעך... לא תחמד... וכל אשר לרעך". ברור שה' דיבר אל כל בני ישראל 'כאיש אחד', ורק כך יכלו להיאמר עשרת הדיברות אל כל ישראל יחד, ובו בזמן אל כל יחיד ויחיד, באותה לשון ממש.

לכן, המדרש שהביא רש"י על "וַיִּתֵּן" הוא הכנה הכרחית לעשרת הדיברות, הכנה שאי אפשר בלעדיה, וחז"ל ורש"י היטיבו לזהות ולהגדיר הכנה זו "כאיש אחד בלב אחד". בספר דברים מתרחבת מאד תופעה זו של מעברים מלשון רבים ללשון יחיד, ובאותה משמעות כפולה: הרבים ההופכים לכלל ישראל אחד, כך שאל הציבור כולו כאיש אחד ה' פונה בלשון יחיד; ובו בזמן כל יחיד שומע את דבר ה' מכוון ישירות אליו.

מעמד הר סיני

לפי המובן הראשוני, המקורי, כך: 'המולד הזה [שאתם רואים במצרים] יהיה לכם ראש מולדות הירח, בלוח המולדות של חודשי השנה [שמתחיל כעת]'.⁶ ואכן כך נתפרש הפסוק בצדק בפי חז"ל:

"רבי ישמעאל אומר: משה הראה את החדש לישראל, ואמר להם, כזה (כמופע הזה) היו רואים וקובעים את החדש לדורות. רבי עקיבא אומר: זה אחד משלושה דברים שנתקשה משה, והראהו המקום את כולם באצבע... רשב"י אומר... היה מדבר עמו ביום, והראהו החדש בלילה. רבי אלעזר אומר: נדבר עמו ביום עם חשכה, והראהו החדש בחשכה" (מכילתא פרשה א', ו) ורש"י (לשמות י"ב, א) כתב: "הראהו [הקב"ה] לבנה בחידושה... ואמר לו, כזה ראה וקדש". אם כן, כל החכמים הבינו שהפסוק מתאר את המולד הנראה.

ב. המובן השני הוא **יום החידוש**, יום הירח המתחדש. זהו המובן המרכזי במקרא:

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

אתה העדתה בנו...", וכוונתו, שלא יוכל העם בכללו כגוף אחד לעלות להר, אך ה' הוסיף להזהירו גם על יחידים "פן יהרסו אל ה' לראות" (י"ט, כא-כד).

גם "ויחרד כל העם אשר במחנה" - כולם כאחד (ומיד בפסוק הבא "ויתצבו").

הפסוק העיקרי מבין הארבעה נאמר מפי ה': "הנה אנכי בא אליך בעב הענן, בעבור ישמע העם בדברי עמך [ומיד חוזר לרבים בלי להחליף נושא]: וגם כך יאמינו לעולם". כאן ברורה כוונת ה', שהעם ישמע 'כאיש אחד' ויבין 'בלב אחד', ויבטחו במשה (= "יאמינו"), כל אחד לפי מה שהוא.

גם אחרי הדיברות, "העם" הוא הנושא, אך רוב הפעלים ומילות היחס בלשון רבים (12), ורק פעמיים עובר ללשון יחיד: "וירא העם וינעו, ויעמדו מרחק"; "ויעמד העם מרחק". אולם במוקד המרכזי מתחולל שינוי חד -

עשרת הדיברות מנוסחות כולן בלשון יחיד: "אנכי ה' א-להיך, אשר הוצאתיך... לא יהיה לך... לא תעשה לך... לא תשתחוה להם... לא תשא... זכור... תעבד, ועשית כל מלאכתך... לא תעשה כל מלאכה, אתה... כבד את אביך

"החדש" - המולד החדש, או יום החידוש?

למילה 'חדש' יש **ארבעה** מובנים, שנמצאים ביחס של התפתחות זה לזה.

א. המובן הראשון הוא - **הירח החדש הנראה לעין** (במערב, בדמדומים שאחרי השקיעה) והוא דק מאד, עיגולו פונה לכיוון השמש ששקעה, והוא שוקע זמן קצר אחר כך. זהו המולד הנראה של הירח (שרק עליו יכולים עדים להעיד, משנה ראש השנה פרקים ב'-ג'), בניגוד למולד האסטרונומי⁴ שזמנו נקבע בעיקר על ידי חישוב הזמן שבין מולד למולד.

המובן הזה, הראשוני והטבעי, קריאת "ראה זה חדש הוא" (קהלת א', י) על התחדשות הירח בעיתו, שרד קרוב לוודאי בפסוק אחד במקרא, הוא הפסוק המכונן של הלוח העברי בראשית היציאה ממצרים, שהלוח שלה היה שמשי בלבד:⁵

"החדש הזה לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה" (שמות י"ב, א)

הפסוק הזה מתפרש לפי פשוטו של מקרא (כלומר,

4. ראה רמב"ם הלכות קידוש החודש, פרק ו'; בבתי הכנסת נוהגים להכריז על מולד אסטרונומי, ולא על המולד הנראה, 'החידוש', שהוא העיקר בדיון תורה ובקביעת החודש לפי עדי הראייה.
 5. חפש: *Egyptian Solar Calendar*.
 6. כאן נזכרת "השנה", שבמובנה הראשוני היא שמשית, ואם כן, כבר יש כאן רמז ללוח כפול ירחי-שמשי, שיבואר בפירושו בצירוף "חדש האביב" (שמות י"ג, ד; דברים ט"ז, א). על פירושו הביטוי "לחדשי השנה" ראה הלן במשמע הרביעי.

"זאת עלת חדש בחדשו (=בחידושו), לחדשי השנה" (במדבר כ"ח, יד; כ"ט, ו).

"הנה חדש מחר... ויאמר לו יהונתן מחר חדש... ויהי החדש... ויהי ממחרת החדש השני (=היום השני של ראש החודש), ויפקד מקום דוד, ויאמר שאול אל יהונתן בנו: מדוע לא בא בן ישי גם תמול גם היום אל הלחם?" (שמואל-א' כ', ה; יח; כד; כז; לד).

"מדוע אַתְּ הלכת אליו היום? לא חדש ולא שבת!" (מלכים-ב' ד', כג).

"חדש ושבת קרא מקרא... חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי..." (ישעיהו א', יג-יד).

"והיה מְדִי חֹדֶשׁ בְּחִדּוֹשׁוֹ וּמְדִי שַׁבַּת בְּשַׁבְתּוֹ יבוא כל בשר להשתחות לפני, אמר ה'" (ישעיהו ס"ו, כג; ודומים לפסוק זה ביחזקאל מ"ו, א-ה).

"מתי יעבר החדש ונשבירה שבר, והשבת ונפתחה פֶּרֶךְ..." (עמוס ח', ה).

מסתבר שגם בפסוקים שבהם נזכר מספר הימים "לחדש", פירושו: מספר ימים שעברו מיום החידוש; בפרט כאשר ה'חודש' במובן של 'תקופה' נזכר שם לעצמו, כגון: "... בְּעֶשֶׂר לַחֹדֶשׁ (=לחידוש) הזה... עד ארבעה עשר יום לחדש (=לחידוש) הזה" (שמות י"ב, ג, ו); "בראשון (=בחדש הראשון) בארבעה עשר יום לחדש (=לחידוש) בערב תאכלו מצות, עד יום האחד ועשרים לחדש (=לחידוש) בערב" (שם יח); "בחדש הראשון, בארבעה עשר לחדש (=לחידוש) בין הערבים, פסח לה" (ויקרא כ"ג, ה).

ג. המובן השלישי הוא - **תקופה**, דהיינו: הזמן שבין חידוש לחידוש, כ-30 יום בקירוב, ובדיק 29 יום וחצי ועוד כ-44 דקות, ובדיק המסורת: "חודשה של לבנה - כ"ט [ימים], י"ב [שעות], תשצ"ג [חלקים, מתוך אלף ושמונים חלקים בשעה].⁸

כבר בתורה אנו מוצאים גם מובן זה כאשר יום החידוש נקרא גם **ראש חדש** - "ובראשי חדשיכם..." (במדבר כ"ח, יא); והחודש הוא תקופה, כ-30 יום: "לא יום אחד תאכלון (=בשר) ולא יומים, ולא חֲמֵשָׁה ימים ולא עשרה ימים ולא עשרים יום - עד חדש ימים..." (במדבר י"א, יט-כ).

ד. המובן הרביעי הוא **אחד משנים עשר חודשי שנה** (בהכללה), והוא קרוב למובן השלישי, אלא ששנים עשר חודש אינם בדיק 'שנה', כי 'שנה' בטבע פירושה מחזור שלם, שבו השמש חוזרת **שנית** לנקודת המוצא, ומחזור זה גדול משנים עשר חודשי ירח ב-11 יום בקירוב. יש לזכור שאין בטבע 'חודש' ב'שנת חמה', כי השמש איננה מתחדשת, וגם לא 'שנת לבנה', כי מחזור הירח הוא חודשי ולא שנתי, ואין הבדל במחזורי הירח בין 12/13/15/24 חודשים. על כן, המושג 'חודש' שייך ביסודו למחזורי הירח, בעוד המושג 'שנה' הוא המחזור השמשי, שמתחלק לעונות, ולא לחודשים.

הביטוי "לחדשי השנה" (שנזכר פעמיים לעיל) מתפרש כרגיל במובן הרביעי, אולם מסתבר יותר שהפשט המקורי קרוב למובנים הראשונים - [ימי] החידושים של הירח במהלך השנה.

שני המובנים הראשונים הם השכיחים במקרא (ואף השלישי מצוי), ואילו שני המובנים האחרונים הם היחידים בלשוננו.

כאשר אומרת התורה - "**בחדש השלישי** לצאת בני ישראל מארץ מצרים, ביום הזה באו מדבר סיני" (שמות י"ט, א) - כוונתה לציין את **יום החידוש**, כלומר - בחודש השלישי, ביום חידושו, דהיינו בראש החודש. כך אכן הבינו חז"ל רוב פרשנינו.⁹

לכן לא מסתבר לפרש שהתורה הסתירה את יום בואם לסיני.¹⁰ אמנם התורה מותירה בעמימות את התאריך של יום המעמד,¹¹ אבל בואם לסיני מפורש ביום (=ראש) החודש. בנוסף, לא נכון לחשב את החודש השלישי מיציאת מצרים בפועל ולזהות את התאריך בראש החודש הרביעי, כי יציאת מצרים מבחינת התאריך החלה מהרגע שבו בני ישראל ניתקו עצמם מלוח השמש המצרי, כלומר: מ"ראש חדשים". התורה מדגישה את 'יום החודש' - הוא 'ראש החודש' השלישי ללוח יציאת מצרים - כיום בואם לסיני. 'פשוטו של מקרא' בפסוק זה ברור, וזהה לפירושם של חז"ל.

- ראה ירושלמי ראש השנה סוף פרק ב' (בתרגום לעברית) על הפסוק "עשה ירח למועדים, שמש ידע מבואו" (תהילים ק"ד, יט): 'כאשר ישקע [השמש] בליל המועד, 14 שקיעות [כבר] יש בו [מאז חידוש הירח] - דהיינו: "משקיעת החמה אתה מונה ללבנה".
- ראה ראש השנה כה ע"א; רמב"ם הלכות קידוש החודש, פרק ו' הלכות ב-ג.
- ראה מכילתא יתרו, פרשה א'; בבלי שבת פו ע"ב; רש"י, ראב"ע ועוד, לשמות י"ט, א. כפל המשמעות במילה 'חדש' - יום החידוש מחד, והתקופה הנקראת 'חדש' (שבשבילה יום החידוש הוא 'ראש חדש') מאידך - יצר חוסר בהירות, והוא אולי הגורם להדגשה המפרשת: "בחדש השלישי... (=) ביום הזה". ייתכן מאוד שהדגשה מפרשת כזאת נמצאת גם בתאריך הקמת המשכן (שמות מ', ב): "ביום החדש הראשון (=) באחד לחדש...".
- לא כפי שכתב הרב מ' ברויאר אשר העדיף לפרש "בחדש השלישי" במובן השלישי (=תקופה) שאינו שכיח במקרא, ונטה לתפישת ספר היובלים שלפיה יום סיני כמו חג השבועות צריך לחול ב-15 לחודש השלישי; ראה פרקי מועדות עמ' 376-378; פרקי מקראות עמ' 220-222.
- על השאלה באיזה יום היה מעמד הר סיני, ראה בקובץ זה, גם במדור דרישה בתורה (מדרשי חז"ל), וגם במדור בינה בתורה.

מדע בתורה

יואל בן-נון

"על כנפי נשרים"

מתבגרים. הם עומדים על שפת הקן, כשהבוגר דוחף ו'מפיל' אותם אל האוויר הפתוח, כדי שילמדו לפרוש כנפיים. בתחילה הם מכים בכנפיהם בכל כוחם כדי לחזור מיד אל הקן הבטוח, להיאחז בו ולהתייצב עליו. לאט לאט הם לומדים לעוף, ומגדילים את טווח הסיבוב, עד שחוזרים אל הקן. בהגיעם לבגרות מינימלית בתעופה, הם עוזבים את הקן, ועפים בעקבות הבוגר או הבוגרים למרחקים, כשהם נושאים את עצמם, כל אחד "על אַבְרָתוֹ" שלו.

ייתכן שזהו התיאור בשירת 'האזינו'. בשלב הראשון, הנשר יורד אל הקן ושומר עליו "כנשר יעיר (=ישמור) קָנוֹ, על גוזליו ירחף",² במכות רוח בכנפיו.

בשלב השני, הנשר מלמד את גוזליו לעוף - כאשר הגוזל "יפרש כנפיו, יקחהו [יוביל אותו],³ ישאהו על אברתו" [של הגוזל הצעיר]⁴ - ואז יוביל אותו הנשר אחריו: "ה' בדד יִנְחֶנּוּ, ואין עִמּוֹ אֵל נָכַר" (דברים ל"ב, יא-יב). הסיום בנמשל מוכיח את פירוש המשל כהובלה והנחיה של ה' לבדו - תיאור אימוני תעופה עד להובלה והנחיה של הצעירים המתבגרים אחרי הנשר המוביל, לבדו.

כיוון שבני ישראל הלכו ברגליהם כחמישים יום אחרי ענן ה', עד בואם אל הר סיני, הרי התמונה של להקות הצעירים שאך זה למדו לפרוש כנפיים ועפים אחרי המוביל הבוגר, היא פירוש מדויק לנשיאת ה' אותם "על כנפי נשרים", כדי להגיע אליו, כמפורש בהמשך הפסוק: "וְאָבִיא אֶתְכֶם אֶלְיָי" (שמות י"ט, ד). בפירוש זה נעלמת המשמעות הפסיכית, כאילו בני ישראל אינם צריכים לעשות דבר כדי לצאת מן הגלות, רק להמתין בסבלנות ל'כנפי נשרים' שישאו אותם במהירות עצומה הישר אל הגאולה השלמה בבית המקדש. במקום זה מובלטים המאמצים הגדולים של אימוני התעופה, עד למאמץ הכביר של המעוף אחרי ענן הכבוד, אל מעמד הר סיני.

מדרש חז"ל פירש תמונת משל זו, כנשר שנושא את גוזליו על כנפיו, וכך גם בשירת 'האזינו': "כנשר יעיר (=ישמור)¹ קָנוֹ, על גוזליו ירחף, יפרש כנפיו - יִקְחֶהוּ, יִשְׂאֶהוּ על אַבְרָתוֹ" (דברים ל"ב, יא); וזו לשון המדרש:

"ואשא אתכם על כנפי נשרים", מה נשתנה נשר זה מכל העופות כולם, שכל העופות כולן נותנין את בניהם בין רגליהם מפני שהן מתייראין מעוף אחר שהוא פורח על גביהם, אבל הנשר הזה אינו מתיירא אלא מאדם זה בלבד שלא יזרוק בו חץ, אמר מוטב שיכנס בו ולא בבנו. משל לאחד שהיה מהלך בדרך, והיה [את] בנו מנהיג לפניו, ובאו ליסטים לשבותו מלפניו, נטלו מלפניו ונתנו מלאחריו. בא הזאב לטרפו מאחוריו, נטלו מאחריו ונתנו לפניו, [באו] ליסטים מלפניו וזאב מלאחריו, נטלו ונתנו על כתיפו, שנאמר "ובמדבר אשר ראית אשר נשאך ה' א-להיך כאשר ישא איש את בנו" (דברים א, לא).

(מכילתא דרבי ישמעאל לשמות י"ט, ד)

למרות ניסיונות שונים לזהות התנהגות כזאת אצל עופות בכלל, ואצל נשרים ועיטים בפרט, לא יצא מדרש זה ממלך אגדת משל, וברור שתיאור ההתנהגות הוא של אב שמסוכך על בנו, והוא מאפיין התנהגות אנושית, ולא דווקא של בעלי כנף. כבר למדנו מפי הרמב"ם וגאונים בכלל, שאין להבין אגדות כפשוטן. הפירושים המקובלים רואים בכנפי הנשרים דימוי לגובה המעוף (רש"י) או למעבר קל מעל למכשולי ים ומדבר (רשב"ם).

אבל יש תופעות בין בעלי הכנף הגדולים, שיכולות לסייע לנו להבין בכל זאת את 'פשוטו של מקרא' בתמונת משל ריאליסטית. יש מה ללמוד מן הכתוב גם לפי הבנה זו, כי כבר לימדונו חז"ל, ש'אין מקרא מידי פשוטו' (בבלי שבת סג ע"א). תופעה ידועה בעופות היא אימוני התעופה של גוזלים

- השורש 'עור' במוכּן של שמירה והגנה נמצא כנראה בתפילה שלשום המלך יונתן (הוא ינאי) החשמונאי, בטקסט יוצא דופן שנמצא בקומראן (4Q448). התפילה פותחת במילים "עור קדש על יונתן המלך", כלומר: שמור ה' עליו. ראה: א' קימרון, "על הברכה ליונתן המלך", תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 565-566.
- כמשמע 'ירחוף' סוער בתיאור המדרש בספרי, ולא בדאייה שקטה! וראה ירמיהו כ"ג, ט: "... רחפו (=סערו) כל עצמתי, הייתי כאיש שכור, וכגבר עברו יין, מפני ה' ומפני דברי קדשו"; ולפי זה "ורוח א-להים מרחפת על פני המים" (בראשית א', ב), פירושו 'רוח סערה'.
- כאשר 'לקח' עבד אברהם עשרה גמלים (בראשית כ"ג), הוא משך אותם בצווארם, עד שהלכו אחריו; כאשר 'לקח' את רבקה, הוא משך אותה בדבריו, והיא קמה ורכבה על הגמל, בעצמה; כאשר 'לקח' אותה יצחק, הוא הוביל אותה אל אהל שרה, והיא הלכה ברגליה.
- חילוף הנושא - "על אברתו" של הגוזל הצעיר - הוא תופעה שכיחה, ובמיוחד בשירה. בשירת האזינו עצמה, "שחת לו" איננו 'הצור תמים פעלו', אלא "עם נבל ולא חכם" שבהמשך, אבל "הלוא הוא אביך קנך", חוזר אל ה'. כך פירש רש"י את הפסוק בבראשית ט"ו, ו: "והאמן [אברהם] בה', ויחשֶׁבֶהּ [ה'] לו לצדקה".

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

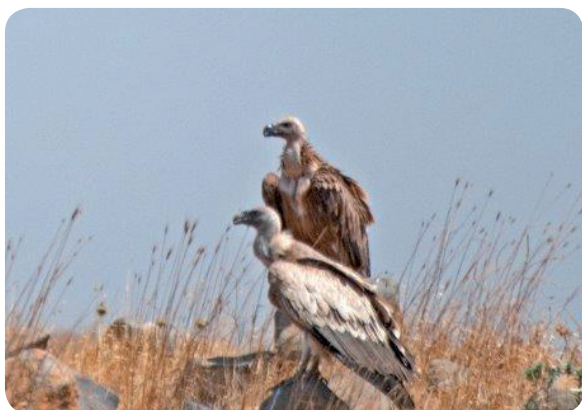
"הרחיבי קרחתך כנשר", מתפרש להם כמתאר את הצוואר הקרח של העוף הגדול ביותר.

מנגד, מתפרש הפסוק בברית בין הבתרים "וירד העיט על הפגרים..." (בראשית ט"ו יא) דווקא כמתאר את הלהקות הגדולות של אוכלי הנבלות, שעפים ממרחקים אל פגרים מתים, ותיאור זה איננו מתאים לדורס הנקרא כיום 'עיט', שאינו חי בלהקה אלא עף לבדו. הדורסים גם לא יגעו בנבלה, ויאכלו רק מדריסתם שלהם, כמו מלכים אניני טעם, או כמו מחמיירי כשרות שאוכלים רק משחיטה שלהם.

פירושונו בפסוק "על כנפי נשרים" כהובלה של עם ישראל אחרי עמוד הענן, מתאים יותר ללהקות העצומות של אוכלי הפגרים, שעפים ממרחקים גדולים אחרי המוביל, למען 'שולחן ערוך' לסעודה דשנה, ובנמשל - אל מעמד הר סיני.

חוקרי הטבע והלשון, שעסקו גם בפרשנות המקרא, נחלקו בדעותיהם בשאלת זיהוי של הנשר המקראי. בעבר ההיסטורי נהגו לזהות אותו עם גדול העופות הדורסים המכונה כיום 'עיט זהוב' (Eagle), והוא המופיע כעוף המלכותי על מטבעות האימפריה, מרומא עד אמריקה. מוטת כנפיו כשני מטרים, והוא בונה קן מבודד בראשי סלעים גבוהים. הדורסים אינם חיים בלהקות, אלא שולטים במרחב טריטוריאלי מוגדר לבדם, ועטים על טרפם במהירות רבה. רוב חוקרי הלשון וההיסטוריה מחזיקים בזיהוי זה.

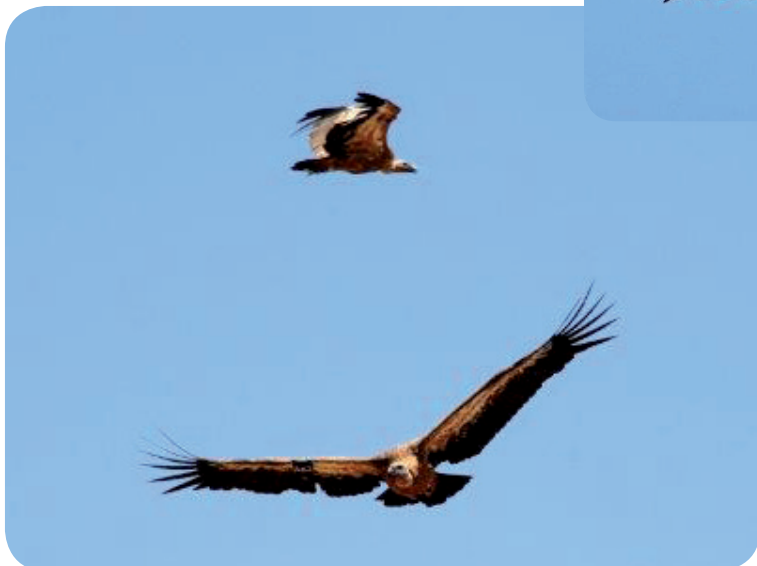
רוב חוקרי הטבע בימינו מזהים את הנשר המקראי בעוף הגדול ביותר (Vultur), שמוטת כנפיו עד שני מטר ושמונים ס"מ, צווארו קרח באשר הוא מותאם לאכילת פגרים גדולים, והוא חי בלהקות גדולות. הפסוק בנבואת מיכה (א', טז)



"כנשר יעיר (-ישמור) קנו"



"...על כנפי נשרים"



"יפרש כנפיו...
ישארו על אברתו"

תמונות הנשרים נתקבלו בתודה מהאוסף של גלעד פלאי.

סדר	סדר	סדר	סדר
דרישה	דרישה	דרישה	דרישה
טעמים	טעמים	טעמים	טעמים
לשון	לשון	לשון	לשון
מדע	מדע	מדע	מדע
בינה	בינה	בינה	בינה

קולות וברקים

"וכל העם ראים את הקולת"

עם קולות הברקים והרעמים? (ראוי לציין, שגם מענה ה' לאיוב מן הסערה, מתואר בדברי אליהו בן ברכאל הבזי, מתוך סערת ברקים ורעמים, איוב ל"ו כד - ל"ז, ל"ח א).

ר' יהודה הלוי כתב בספר הכוזרי (מאמר א'-פט, בתרגומו של יהודה אבן שמואל) - "אין אנו יודעים איך נתגשם העניין הרוחני ההוא ונעשה לדיבור שקרע את אזונינו, ואין אנו יודעים אם ברא אז האלוה דבר שעד אותה שעה לא היה במציאות, או שהשתמש לשם כך בדבר מן הנמצאות, שהרי האלוה אינו חסר את היכולת לא לכך ולא לכך..."

ריה"ל עוד לא ראה ולא שמע העברת שידורים חשמליים, תמונות וקולות כאחד, מקצה העולם ועד קצהו על ידי משדרים וקבלים רבי עוצמה, ובוודאי שלא היו כאלה לפני אלפי שנים. אולם לנו לא כל כך קשה לענות על שאלת ריה"ל. העניין הרוחני ההוא הפך לקול הנשמע לאוזן אנושית באמצעות האנרגיה החשמלית העצומה המתוארת בתורה כסערת ברקים וקולות רעם, שרואים וגם שומעים אותם, והמראה קודם לשמיעת הקול (בגלל מהירות האור). גם ההתגלות ביחזקאל (א' ד, כח) מתוארת כסערת ברקים עצומה.

בדורות האחרונים זכינו לא רק לראות ולא רק להבין אלא גם להשתמש באנרגיה חשמלית כדי להעביר קולות ומראות מקצה העולם ועד קצהו, במהירות האור. ברוך ה' אשר חלק מחכמתו לבשר ודם, ונתן לנו לגלות מפלאי בריאתו כך שנדע גם אנו להעביר קולות ותמונות באמצעות אנרגיה חשמלית שנרתמה לצרכינו. באותה מידה נברך את ה' שחלק מחכמתו ליראיו, להבין טוב יותר את התיאור המפורש בתורה, של הופעת דבר ה' בהר סיני באופנים הנראים ונשמעים לחושי בשר ודם.

במעמד הר סיני התגלה ה' בטבע ובנס: הטבע בקולות וברקים ובאש הגדולה, הנס בקול שופר חזק מאד, ואחר כך בקול ה' מתוך האש - בסערת ברקים גדולה רואים ושומעים יחד, כי הברק והרעם אינם אלא מופעים שונים של אותה התופעה עצמה. ההבדל בזמן בין הראיה והשמיעה נובע ממהירות האור העצומה ביחס למהירות הקול. אולם כאשר יש ברקים רבים בזה אחר זה, מתחברת השמיעה עם הראיה, ואפשר לראות את הנשמע ולשמע את הנראה, בטבע הבריאה. ברור מכאן, שיש לפרש פשוטו של מקרא זה, שכל העם היו רואים וגם שומעים את הברקים והרעמים, הם "הקולת", ואין כל קושי בפסוק.

בימי בית שני היו קבוצות שניסו להציע עריכה 'מאחדת ומתקנת', והם כתבו 'וכל העם שמע את הקולות' (ראה לעיל). חז"ל לעומתם דבקו במסורה ופירשו אותה תוך ויכוח אופייני בין גדולי התנאים - "רואים הנראה, ושומעים הנשמע, דברי רבי ישמעאל; רבי עקיבא אומר - רואים הנשמע, ושומעים הנראה" (מכילתא ד'בחדש', פרשה ט').

לדברי רבי ישמעאל, הקולות שהעם ראה, הם הם הברקים, שנראים בראייה, ומיד אחר כך נשמע קולם, אבל את "קול ה' בכח", שממנו עשרת הדיברות, רק שמעו. ואילו לדברי רבי עקיבא, כשם שראו ושמעו את הברקים והרעמים, כך שמעו את "קול ה' בכח", וגם ראו את עשרת הדיברות נחצבות באש בלוחות הברית, וכך מסיים רבי עקיבא - "... שנאמר: "קול ה' חצב להבות אש" (תהילים כ"ט ד, ז).

אך מדוע היה צורך להשמיע את "קול ה' בכח" על ידי אש גדולה של ברקים ורעמים, תופעת טבע רבת עוצמה, אבל גם שכיחה למדי? מהו החיבור הזה של קול השופר וקול ה',

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר ומבנה בתורה

בפתיחת פרק י"ט - לפני מעמד הר סיני - מופיעה בחירת ישראל כ"ממלכת כהנים וגוי קדוש", עם הפתיח, "אתם ראיתם ...". והסיום, "אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל"; במקביל במבנה, בסוף פרק כ', מופיעים ראשוני החוקים של 'גוי קדוש', עם אותו פתיח "אתם ראיתם", שמכיל גם את הדיבור - "כי מן השמים דברתי עמכם" (הרחבת הסבר בהמשך).

"אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ...
ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש,
אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל"
 (שמות י"ט, א-ח)

מעמד הר סיני -
 "קלת וברקים וענן כבד על ההר"
 וקל שפר חזק מאד"
 החרדה והקול
 (שמות י"ט, ט-כה)

עשרת הדברים

"וכל העם ראים את הקולות ..."
 ואת קול השפר ..."
 החרדה והדיבור למשה
 המשך מעמד הר סיני
 (שמות כ', יד-יז)

"ויאמר ה' אל משה:
 כה תאמר אל בני ישראל -
אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם"
 פירוט חוקי "ממלכת כהנים וגוי קדוש"
 (שמות כ', יח-כג)

בינה בתורה

יואל בן־נון

מהנהגת הנס להנהגת הדיבור

בדיבור הראשון של ה' למשה עם בוא בני ישראל אל הר סיני, מתואר ומוסבר שינוי כולל ומהפכני בהנהגת ה' את ישראל, מהנהגת הנס - להנהגת הדיבור.

הנהגת הנס עיקרה התגלות ה' ביציאת מצרים - ביד חזקה ובזרוע נטויה, באותות ובמופתים. המטה ביד משה, כמו הופעת עמוד הענן והאש לפני העם, הם הביטויים המובהקים של הנהגה זו.

הנהגת הנס התגלתה במכות מצרים, ובשיאן, במכת בכורות, והופיעה בעמוד אש וענן בקריעת ים סוף. המים, המן והשֶׁלֶן, היו פירותיה של הנהגת הנס, והגילוי האחרון היה הניצחון על עמלק בהנהגת ה'היד' האוחזת במטה האלוהים - "כי יד על כס יה, מלחמה לה' בעמלק, מִדֵּר דֵּר" (שמות י"ז טז). השם שקרא משה על המזבח היה "ה' נְסִי", תמצית הנהגת הנס בסיום הופעתה¹.

זו גם ההופעה האחרונה של המטה ביד משה (ובכלל), בספר שמות²!

הנהגת הנס כרוכה מיסודה במושג הניסיון³ - ה' מנסה את ישראל, והם מנסים אותו. כך נאמר בפרשת המן - "למען אֲנַסְנוּ הילך בתורת, אם לא?!!" - וברפידיים, בהוצאת המים מן הסלע, נאמר - "ויקרא שם המקום מִסָּה ומריבה, על ריב בני ישראל ועל נִסְתָּם את ה' לאמר: הֲיֵשׁ ה' בקרבנו, אם אין?!". יש חוסר ביטחון בהנהגת הנס - כאשר רואים את הנס, מתפעלים ומתלהבים, וכאשר אין מים ואין אוכל והנס נעלם, בוכים ומתלוננים, וכך במלחמת עמלק - "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל, וכאשר יניח ידו וגבר עמלק"⁴.

כך מתנהג תינוק - כאשר רואה את אביו ואת אמו, שוחק וצוהל, וכאשר רואה אותם הולכים, פורץ בבכי מר. כמו תינוק, כך עם-תינוק שחי מרגע לרגע, בהנהגת הנס והניסיון. וכך מפורש עקרון הגמול בהנהגת הנס והניסיון, עם ריפוי המים במרה - "שֶׁם שָׁם לו חק ומשפט⁵ ושם נִסָּהוּ - ויאמר: אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך, והישר בעיניו תעשה, והאזנת למצותיו, ושמרת כל חֻקָיו - כל המחלה אשר שמתני במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רפֹאֵךְ". ה' כרופא, הוא המורה למשה איך לרפא את המים המרים בעץ המושלך אל תוכם, הוא המספק לבני ישראל את בשר השליו לאכול בערב, וּמֵן משמים כלחם לִשְׁבוּעַ בבוקר (לפי שמות ט"ז ח), והוא המורה למשה להוציא מים מן הסלע בהכאת הסלע במטה. הציווי שלא להותיר מן הַמֵּן עד בוקר שקול כמו הציווי להותיר לשבת, ולא לצאת ללקוט מֵן בשבת. מי שהשאיר מֵן לַבֹּקֶר, הַמֵּן התמלא רימה ותולעה,

1. ראה מאמרו של א"מ ז"ל לבאור השם והפרשה כולה, בספר 'ארץ המוריה - פרקי מקרא ולשון' (אלון שבות התשס"ו), עמ' 89-105.

2. מכאן פתח להבנת ההבדל העקרוני בין הכאת הסלע לבין דיבור אליו, לפי פירוש חז"ל ורש"י בפרשת מי מריבה (במדבר כ"ז-ג), וגם מדוע היתה הכאת הסלע במטה רצויה ברפידיים, לפני סיני, ודחוויה בקִדְשׁ - משה נדרש להחזיר את עם ישראל להנהגת הדיבור של סיני, והוא החזירם להנהגת הנס של יציאת מצרים, וההוכחה התגלתה בנחש הנחושת "על הנס" (במדבר כ"א ח-ט).

3. ראה רמב"ם במורה נבוכים, חלק ג' פרק כ"ד.

4. וכך ניסחו זאת חז"ל (במשנה, ראש השנה פרק ג') בהשוותם פרשה זו לפרשת נחש הנחושת "על הנס" - "וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה? ... וכי נחש ממית או נחש מחיה? - אלא בזמן שישראל מסתכלים כלפי מעלה, ומשעבדים את לבם לאביהם שבשמים, היו מתגברים / מתרפאים, ואם לאו היו נופלים / נימוקים"; והשוה ללשון המכילתא (סוף בשלח).

5. ראה רמב"ן בפירושו לפסוק זה.

ואילו בשבת, לא היה מן מחוץ למחנה, והמן הנותר "לא הבאיש ורָמָה לא היתה בו". זו הנהגה רפואית של נס וניסיון - החטא גורר תוצאה רפואית מיידית בתחום החומרי, וכך גם השמיעה בקול הרופא-ה'.

שונה לגמרי הוא עקרון הגמול בהנהגת הדיבור, שאיננה תלויה בנס, ולא בניסיון - השמיעה בקול ה' תביא להתקדשות העם כ"ממלכת כהנים וגוי קדוש", תוצאה שמבטאת מצב קבוע ובלתי תלוי - החיוב לשמוע ולקיים את תורת ה' ברמת 'הדברים', איננו מבוסס על אספקת מים מתוקים ואוכל שאינו מתקלקל כל זמן ששומעים בקול הרופא-ה', אלא הוא חובה מוסרית קבועה ונצחית, בין אם יש מה לאכול או אין, וגם אם האוכל מקולקל, ואנשים רעבים.⁶ זהו שלב ההתבגרות הרוחנית של העם היוצא ממצרים, והיא היסוד למצוות התורה מסיני. הנהגת הנס והניסיון היא זמנית - שלב בהתבגרות - בעוד הנהגת הדברים היא קבועה ונצחית.

והרי לשון השינוי אל הנהגת הדיבור = הדברים (שמות י"ט ג-ו):

"... ויסעו מִרְפִּידִים, ויבֹאֻּ מִדְּבַר סִינִי ... ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר ...

אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים, וְאָשָׂא אתכם על כנפי נשרים, וְאָבֵא אתכם אלי.

ועתה - אם שָׁמוּעַ תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי -

והייתם (=אז תהיו) לי סִגְלָה מכל העמים, כי לי כל הארץ; [כלומר]

ואתם (=אז אתם) תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש -

אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל."

"אשר עשיתי למצרים" מסכם בקיצור ממצה את הנהגת הנס ביד החזקה, במכות מצרים, ובדרך אל סיני = חורב, הר האלוהים - "וְאָבֵא אתכם אלי".

המעבר בביטוי "ועתה" יוצר מצב חדש - השמיעה בקול ה' כרוכה בשמירת הברית, ברית התורה מסיני, שהיא הנהגת הקבע של עם ישראל, לעולם.

האות ו"ו במילים 'והייתם' / "וְאָתֶם" משמעה תוצאה (אם - אז), כו"ו הניגוד⁷, והתוצאה מתפרשת על ידי ההקבלה: "סִגְלָה מכל העמים" היא היא "ממלכת כהנים וגוי קדוש".

הביטוי 'עם סגולה', פירושו 'עם נבחר', כמו תכשיט יקר,⁸ ופירש רש"י - "כלי יקר ואבנים טובות שהמלכים גונזים אותם"; וראב"ע כתב - "דבר נכבד ונחמד ולא יימצא אחר כמוהו"; הרמב"ן כתב - "ולא ימסרנו המלך ביד אחר", אך הוסיף גם פירוש שני, מלשון 'דבקות', כמו מלך שדבק בתכשיט סגולתו, וכך פירש ריה"ל בספר 'הכוזרי'.⁹

הסיכום - "אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל", מוביל במישורין אל עשרת הדברים, שהכותרת להם בתורה היא - "וידבר אלהים את כל הדברים האלה, לאמר:

ואכן, ספר 'דברים', אשר פותח ב"אלה הדברים אשר דִּבֶּר משה אל כל ישראל ...", מציב ביסודו את מעמד

6. מכאן מתחייב דיון מחודש בשאלת 'שכר ועונש' בתורה - האם 'הברכות והקלות' חוזרות במידה מסוימת להנהגה הנמוכה של 'נס וניסיון'? - האם זו תוצאה של חולשות האדם, שהתבטאו בבריחת בני ישראל מפני האש, או תוצאת החטא, שתחילתו בעגל? (הנשא יתפרש במקום המתאים בעזרת ה').

7. ראה הסברו של א"מ ז"ל בספר 'ארץ המוריה - פרקי מקרא ולשון', עמ' 208-213.

8. כמו בקהלת (ב' ח) - "... וסִגְלַת מלכים והמדינות".

9. הכוזרי, מאמר א' פסקה כז ואילך.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

יתרו

מעמד הר סיני • בינה בתורה | 91

הר סיני (פרק ד') ואת "עשרת הדברים" (פרק ה'), מושתת כולו על הנהגת הדיבור, ואכן נביא האמת לדורות נבחן בדברים שיאמר (דברים י"ח יח-כב), ולא באותות ובמופתים שיעשה, כי "אות או מופת" יכולים להתקיים במציאות אלילית, וכאשר יקום נביא אלילי ויעשה "אות או מופת" לעבודת אלילים (דברים י"ג ב-ג) - "לא תשמע אל דברי הנביא ההוא, או אל חולם החלום ההוא, כי מִנְסָה ה' אלהיכם אתכם, לדעת - הַיִּשְׁכֶּם אֹהֲבִים אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם בְּכָל לִבְבְּכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם" (שם ד). הרצון לחזור אל הנהגת הנס והניסיון, אל האותות ואל המופתים, עלול להביא לעבודת אלילים, והניסיון שה' ינסה אותנו יתבטא בכך שהנביא האלילי יצליח להראות "אות או מופת", ואסור יהיה לשמוע לו.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

מעמד הר סיני

וכך ניסח הרמב"ם (בהלכות יסודי התורה, פרק ח' הלכה א) עיקרון זה באמונת התורה -
 "משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה. שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף. אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאם. לא להביא ראיה על הנבואה. היה צריך להשקיע את המצריים קרע את הים והצלילן בתוכו. צרכנו למזון הוריד לנו את המן. צמאנו בקע להן את האבן. כפרו בו עדת קרח בלעה אותן הארץ. וכן שאר כל האותות. ובמה האמינו בו במעמד הר סיני שעינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים משה משה לך אמור להן כך וכך. וכן הוא אומר פנים בפנים דבר ה' עמכם. ונאמר לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת. ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי שנאמר הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם. מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה".

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

עשרת הדברות

שלושה ימים של התקדשות - ריחוק מטומאה

ה' ציווה את משה (י"ט, י-יא) **לקדש את העם "היום ומחר"**, כלומר: להיטהר ולכבס בגדיהם, ולהיות מוכנים להתגלות ה' בהר סיני, "ביום השלישי".
 בביצוע של משה (י"ט, יד-טו) נזכרו כל הפרטים בדיוק כמו בציווי¹, ואך נוספו המילים: "אל תגשו אל אשה", כעין הרחבה של אזהרת הטהרה.
 האם היו חוקי טהרה לפני מתן תורה?²
 האם היו אלה חוקים מיוחדים למעמד ההתגלות?

בחוקי הטהרה הקבועים בתורה אין שלושה ימים של טהרה כלל. מטומאות קלות נטהרים בערב של אותו היום, אחרי רחיצה וכיבוס בגדים,³ ואילו טומאות חמורות מחייבות שבעה ימים לטהרה.⁴ ובכן, מניין ידעו משה וישראל על שלושה ימים לטהרה לפני מתן תורה, ובשונה מדין התורה הקבוע?

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

חוקי גוי קדוש

1. לפי הדעות שמשם לא הוסיף יום מדעתו, לחומרה יתירה; ראה המחלוקת במסכת שבת (פו ע"א), וראה רש"י, ראב"ע וחזקוני לשמות י"ט, טו.
 2. ראה התלכטותם של בעלי התוספות למסכת שבת פו ע"א, ד"ה מניין.
 3. ויקרא י"א, כד-כח, לא-לב, לט-מ; ט"ו, ה-יא, טז-יח, כא-כג, כז; י"ז, טו; וכן במדבר י"ט, ז-י, כא-כב. הפסוקים החשובים ביותר לנושא הם: "ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע, ורחץ במים את כל בשרו, וטמא עד הערב... ואשה אשר ישכב איש אתה שכבת זרע, ורחצו במים וטמאו עד הערב" (ויקרא ט"ו, טז-יח); ברור בחוק התורה, שאין הרחקה של שלושה ימים באיש שניגש אל אשה, אלא רק טומאת ערב.
 4. ויקרא י"ב, ב; י"ד, ח-ט; ט"ו, יג, יט, כד, כח; במדבר י"ט, יא-יב, יד, טז, יט.

לכאורה אפשר לפרש, ששלושה ימי פרישה מאשה היו חלק מהיטהרות מיוחדת להתגלות כבוד ה' בהר סיני, כמו הגבלת ההר וקידושו, ולפי זה לראות את שלושת הימים כהוראת שעה בלבד.⁵ אולם בתשובת דוד לאחימלך הכהן (שמואל-א כ"א, ה-ו) אנו שומעים מנהג רגיל וידוע של פרישה מאשה עד יום שלישי, בדיוק כמו במעמד הר סיני, שכן אחימלך שאל "אם נשמרו הנערים אך מאשה?" (בטרם יתן לחם קודש), ודוד ענה: "כי אם אשה עָצָרָה לנו כתמול שלשם..."⁶.

ואכן, המשנה (מקואות ח', ג; שבת ט', ד) למדה ממעמד הר סיני הלכה קבועה של טומאה בפולטת שכבת זרע⁶ עד היום השלישי לביאת איש, ובמעמד הר סיני חשב משה גם מפני פליטת זרע מאוחרת שמטמאת.

ייתכן שלפי הלכה זו ענה דוד לאחימלך ברצותו לקבל לחם קודש, בעת בריחתו מפני שאול.

אולם קשה להבין, מדוע לא נזכרה הלכה זו בחוקי הטומאה בספר ויקרא?

אם נקבל את פירוש הרמב"ן לסיפור רחל והתרפים בחיפוש לבן, יתבאר הכל בפשטות -

"... והנכון בעיני, כי היו הנידות בימי הקדמונים מרוחקות מאד... כי לא יתקרבו אל אדם ולא ידברו בו... והיו יושבות בדד באהל, לא יכנס בו אדם... ולכך אמרה רחל [לאביה], ראויה הייתי לקום מפני אדוני לנשק ידיו, אבל דרך נשים לי ולא אוכל להתקרב אליך, וגם לא ללכת באהל כלל, שלא תדרוך אתה עפר רגלי, והוא החריש ממנה ולא ענה אותה, כי לא היו מספרים עמהן כלל, מפני שדיבורה טמא [בעיניהם]" (רמב"ן לבראשית ל"א, לה).⁷

חומרות גדולות ומופלגות היו נהוגות בין הקדמונים ביחס לאשה בנידתה, מפני שראו בדם הנידה ובכל הנפלט ממנה (כולל דיבור) - סכנה.⁸ מכאן נבעו המנהגים של הרחקת הנידה מן החברה לגמרי, מנהגים שאותם התורה לא קיבלה במלוא חומרתם.

גם זרע האיש נחשב טמא ומסוכן, ולכן נהגו בהתקדשות לפרוש שלושה ימים גם מאשה טהורה, שמא תפלוט זרע. מנהג זה היה ידוע לפני מתן תורה, אך לא נקבע בחוקי הטהרה הקבועים בתורה. ואולם רבים נהגו בחומרות אלו, גם בישראל, וההלכה שימרה מנהג זה מפני שהתורה תיארה אותו בהתקדשות העם על פי משה.

צמצום דומה במנהגי חומרות עתיקים מצאנו בפרישה מנשים בכלל לאנשי קודש ונזירים, פרישה הנובעת מפני הסתירה בין חיי אישות שיש בהם תאוות לבין הקדושה. התורה לא קיבלה מנהגים אלה, והנזיר שבתורה אסור ביין ובכל הקרוב אליו, אך לא באשה. חז"ל אף קראו לאירוסי אשה לאיש - 'קידושין'. אולם על משה רבנו (ורק עליו) אמרו חז"ל שפירש מן האשה, בהיותו מדבר עם ה' בכל עת.⁹

5. וכך משתמע מסוגיית הגמרא במסכת שבת (פ), אלא שהמשנה והרמב"ם פסקו טומאה בפולטת זרע כהלכה קבועה.

6. ראה רמב"ם הלכות אבות הטומאות, פרק ה' הלכות יא-טו.

7. הרמב"ן עצמו לא הביא את כל החומרות האלו בתור הלכה הנוהגת בישראל, וראה שו"ת חת"ם סופר אורח חיים כ"ג.

8. הרמב"ן תלה את סברתו בסיפור רחל מול לבן גם בדברי הפילוסופים (אריסטו), כפי שהוזכר בפירוש בדרשת 'תורת ה' תמימה' (כתבי רמב"ן א' עמ' קטז). ואכן חכמי ימי הביניים גם הם חשבו כך על דם הנידה; וראה פירוש רמב"ן לויקרא י"ח, יט.

9. ראה רש"י לבמדבר י"ב, ח בעקבות חז"ל בספרי בהעלותך ק"ג, ובמסכת שבת פז ע"א.

החרדה הגדולה - מטרת המעמד

למעמד הר סיני עם הקולות והברקים וקול השופר החזק, עם האש והעשן והחרדה הגדולה מאד, נזכרו בכתוב שתי מטרות, הראשונה מפורשת בתחילה, והשנייה חבויה בסיום, ושתיהן עומדות ביסוד התורה.

תחילת המעמד, לא בדיבור הראשון מהר סיני ("אתם ראיתם..."), שעיקרו בחירת ישראל לעם סגולה, "ממלכת כהנים וגוי קדוש" - אלא בדיבור השני, המגדיר את מטרת המעמד במפורש -

"הנה אנכי בא אליך בעב הענן, בעבור ישמע העם בדברי עמך, וגם כך יאמינו לעולם" -

שמיעה מפורשת זו באה למנוע מראש את הטענות נגד משה, כאילו המצוות והחוקים הם יצירה שלו, כאילו הוא המחוקק ומקור הסמכות, וכל מי שיהיה לו דבר בליבו נגד משה (כפי שאנו שומעים בפרשיות במדבר), לא יראה את עצמו מחויב בברית התורה. גם כל מי שיחשוב שקמו נביאים גדולים ממשה אחריו (כמו הנוצרים והמוסלמים), יחשוב שפקע התוקף של ברית סיני - לכן העמיד הרמב"ם (בהלכות יסודי התורה פרק ח' ופרק י') את אמונת התורה על היסוד של 'בעינינו ראינו ובאוזנינו שמענו' (כפי שהתבאר בדברינו על המעבר מהנהגת הנס להנהגת הדברים, לעיל), שהוא קובע לדורות יותר מכל אותות ומופתים, ואף יותר מכל נבואה. בזכות אמונה זו נשארו יהודים נאמנים לדתם, גם בתקופות הקשות ביותר.

המטרה השנייה קשורה ביראה ובחרדה הגדולה, שנראית כמטרת המעמד עד כדי מה שנראה כמסקנת חכמי התלמוד, "שכפה (=הפך) עליהם הקב"ה את ההר כגיגית, ואמר להם - אם אתם מקבלים התורה, מוטב (=זה טוב), ואם לאו, שם תהא קבורתכם" (שבת, פח ע"א). אולם מסקנה זו איננה יכולה להיות נכונה, לא בתורה ולא בסוגיית התלמוד הנזכרת, מסיבות אחדות:

1. אם בני ישראל נכנסו לברית וקיבלו את התורה מתוך הסכמה ורצון של "כל אשר דבר ה' - נעשה" (שמות י"ט ח) / "נעשה ונשמע" (שמות כ"ד ג,ז), יש לזה משמעות של ברית, ואילו אם בני ישראל הגיבו והסכימו מתוך פחד למות, אין זו ברית כלל.

2. כך בדיוק אומרת סוגיית התלמוד הנזכרת - "מכאן מודעא רבא לאורייתא" ! - ופירש רש"י שם - "שם יזימים [הקב"ה] לדין, למה לא קיימתם מה שקיבלתם עליכם, יש להם תשובה, שקיבלוה באונס!", ותשובת הסוגיה בתלמוד - אף על פי כן, הדור קיבלוה...", כלומר מרצונם, וברור מכאן, שכפיית הר כגיגית בסוגיה, היא קושיה ולא מסקנה.

3. כל אדם פוחד למות, ואין שום צורך במעמד הר סיני המיוחד לדורות, כדי למלא את הלבבות חרדת מוות - די ברעידת אדמה חריפה ושאר אסונות ופורענויות, דבר וחרב וצמא ורעב, כדי להשליט פחד מוות. בורא העולם ונותן התורה לא חפץ שיעבדו אותו במדרגה נמוכה מזו, אלא כמקור החיים.

ואכן, עיון פשוט בפסוקים הכתובים אחרי הדיברות (גם בשמות, וגם בדברים) יגלה לנו בבהירות את המטרה העליונה של החרדה הגדולה. כאשר ראו כל העם את הקולות והברקים, ואת האש הגדולה ואת ההר עשן, הם נרתעו וברחו לאחוריהם - "וירא העם וינעו ויעמדו מרחק. ויאמרו אל משה: דבר אתה עמנו ונשמעה, ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות" (שמות כ' יד-טו, ובלשון חכמי התלמוד "יצתה נשמתם... ", שבת פח ע"ב).

תשובתו של משה מכילה סתירה פנימית לכאורה, פרדוקס -

"ויאמר משה אל העם אל תיראו - כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים, ובעבור תהיה יראתו על פניכם,

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

לבלתי תחטאו" (שמות כ' טז) - האם ה' רוצה ביראתם או לא? - מדוע "אל תיראו", אם מטרת החרדה הגדולה "ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו"? - ברור שמדובר כאן בשני מובנים שונים של יראת אלוהים - פחד מוות, מול יראה שיש בה בחירה חופשית - משה אמר לעם "אל תיראו" פן תמותו, כי לא כך ראוי לעמוד לפני ה', אלא ה' בא לרומם אתכם כמו 'נס להתנוסס' (כפי שפירש רש"י), "ובעבור תהיה יראתו [הבחירית-החופשית] על פניכם לבלתי תחטאו" - ובעזרת היראה הבחירית, יראת הרוממות, תוכלו להתגבר על תאוות ומכשולים - "לבלתי תחטאו".

זהו חידוש מופלא בדרגת האדם, שראוי בעבורו לחולל מעמד הר סיני, אחד ויחיד לכל הדורות - להפוך את היראה הנמוכה, הטבעית לאדם מעצם היותו בן תמותה, את פחד המוות, ליראה בחירית-חופשית - ובלשון חז"ל: "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" (בבלי ברכות לג ע"ב). אכן יש לשאול, היכן 'הוציא' ה' מידו את יראת השמים? האם מטבע בריאת האדם הוא בן חורין (כפי שכתב הרמב"ם בפרק ה' בהלכות תשובה)? האם אין כל אדם פוחד למות מטבע בריאתו? - גם אם יש לכל אדם בחירה מעצם טבעו, ראוי הוא מעמד הר סיני לגלות אצל בני ישראל דרגה גבוהה יותר של בחירה חופשית, שממנה תתקיים התורה בעולם במעלתה העליונה, כדי שבני ישראל יעבדו את ה' לא מתוך יראה נמוכה של פחד מוות, אלא מתוך יראת הרוממות שהיא חופשית. מכאן עולה שה' הביא את בני ישראל אל החרדה העצומה של מעמד הר סיני, דווקא כדי לצרוף את היראה ולשחרר אותה מפחד המוות !

הבנה זאת של מטרת המעמד, אשר רק נרמזה בדברי משה (הנזכרים בשמות, אחרי הדיבור), מפורשת וברורה בדברי העם אל משה, המובאים בפי משה בספר דברים (ה' יט-כג, אחרי הדיבור) -

"ויהי כשמעכם את הקול מתוך החשך וההר בער באש, ותקרבוני אלי כל ראשי שבטיכם וזקניכם. ותאמרו: הן הראנו ה' אלהינו את כבודו ואת גדלו, ואת קלו שמענו מתוך האש - היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם - וְחַיִּי!"

כלומר, עד הנה היינו במדרגת בני אדם בני תמותה, וידענו שכל פגישה עם אלוהים פירושה מוות, ואי אפשר לשמוע את קולו בחיי העולם הזה. והנה עכשיו גילינו מתוך חרדת המוות, שה' בא ודיבר עמנו מתוך האש כדי שנחיה בדברו ! ואולם עדיין נשארו בני אדם בני תמותה, ואין אנו יכולים להשתחרר לגמרי מפחד המוות, ולהיות כמו משה, או כמו מלאכים -

"ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדלה הזאת - אם יספים אנחנו לשמוע את קול ה' אלהינו עוד - וְנָמָתוּ - כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים מדבר מתוך האש כמנו - וְנִחַיִּי!"

התהפכות זו של דברי הזקנים מחיים למוות וממוות לחיים מורה היטב על היותם ניצבים על הגבול בין חיים ומוות (ובלשון חכמי התלמוד, שבת פח ע"ב - "כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה, יצתה נשמתם של ישראל ... הוריד טל שעתיד להחיות בו מתים, והחיה אותם"), וה' הביאם עד לידי כך למען ידעו שה' בא להחיותם בדבריו, וישתחררו מפחד המוות, אלא שאינם מסוגלים להשתחרר לגמרי, והם מבקשים שמשה, המשוחרר לגמרי מפחד המוות, יממש עד תום את המעלה העליונה הזאת, והוא ימשיך לשמוע את דבר ה' בעבורם. כן התחברו יחד שתי המטרות של מעמד הר סיני - קיום שליחותו של משה להמשך מתן תורה על ידו, יחד עם השחרור החלקי והמוגבל מפחד המוות, עם ההכרה שאדם יכול לשמוע קול ה' ולחיות, וזו התכלית העליונה של גילוי דבר ה' בעולם הזה - "לטוב לנו כל הימים, לחייתנו כהיום הזה" (דברים ו' כד).

מה היתה התוצאה של דברים אלה? מפורש לפנינו בתגובת ה' -

"וישמע ה' את קול דבריכם בדברכם אלי, ויאמר ה' אלי: שמעתי את קול דברי העם הזה אשר דברו אליך - היטיבו כל אשר דברו - מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אתי, ולשמר את כל מצותי כל הימים, למען ייטב להם ולבניהם לעלם" (דברים ה' כד-כה).

הבה נאזין בתשומת לב - ה' אומר "מי יתן..."? כמו אב שבניו בגרו והוא אומר 'מי יתן שילכו תמיד בדרך טובה'?! - אכן כתב כאן הרמב"ן בפירושו, "בעבור היות רשות האדם בידו להצדיק ולהרשיע, ו'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים', יאמר הכתוב כן, והוא כלשון בני אדם". אלא שעלינו להוסיף לדברי הרמב"ן, שזאת התוצאה הברורה של השחרור (החלקי והמוגבל) מפחד המוות, כי כל עוד אדם עובד את אלוהים מתוך פחד מוות, אין יראה בחירית-חופשית, ואין טעם במעמד הר סיני לשם מתן תורה (כי הוא יקיים מתוך אונס וזו "מודעא רבא לאורייתא", שאי אפשר להענישו כלל עליה, כדברי רש"י בסוגיה, אלא אם כפיית ההר כגיגית נועדה לבקע את ההר כגיגית, ולראות את פתח החירות על הלוחות). ברגע שה' צרף את עמו בגבול החיים והמוות, וכבר יודעים הם שאלוהים לא בא להמיתם אלא להחיותם בדברו, די בכך כדי שהם יוכלו לשחרר את יראת אלוהים שעל פניהם, ליראה בחירית-חופשית, ובזה הוציא ה' מידו את השליטה המוחלטת בפחד המוות הטבוע בהם כבני אדם בני תמותה, ולפיכך חייב הוא לומר - "מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אתי", ויראה חופשית זו צריכה להביא את עם ישראל גם להכרה, שכל מצוות ה' ניתנו לנו, לא להנאתו שלו ולא 'לצורך גבוה', אלא למעננו, לטובתנו ולחיותינו בארץ הטובה שה' נותן לנו.

והנה מתברר, שמעמד הר סיני הוא מעמד של שחרור, כהמשך וכשיא של יציאת מצרים, כי יציאת מצרים היא חירות מפרעה (משעבוד מלכויות), ואילו מעמד הר סיני פתח את פתח החירות ממלאך המוות, לעבודת ה' מתוך יראת הרוממות - '... אל תקרי "חירות על הלחות" (שמות ל"ב טז), אלא חירות על הלחות' (עירובין נד ע"א).

מעמד הר סיני - מדוע לא התפרש זמנו?

מדוע לא נכתב בתורה בפירוש 'זמן מתן תורתנו'?

מדוע לא נזכר בתורה קשר מפורש בין מעמד הר סיני לבין חג הקציר, חג השבועות?

מדוע הותירה התורה עמימות בחישוב המדויק של הימים, אחרי הפתיחה: "בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים, ביום הזה באו מדבר סיני" (י"ט, א)? כמה ימים נמשכו עליות משה להר? מתי בדיוק החלו 'שלושת ימי ההגבלה'?

מתי בדיוק חלו ששת הימים, שנזכרו רק בסוף משפטים, כיסוי הענן על הר סיני, וקריאת ה' אל משה "ביום השביעי מתוך הענן" (שמות כ"ד טז)?

נראה שלכל השאלות האלה מתאימה תשובה אחת:

1. ראה דברי חז"ל בפירוש מניין הימים (בקובץ זה). גם הרב מרדכי ברויאר ז"ל הסביר את העמימות הזאת שבתורה כהעלמה מכוונת; ראה בספרו פרקי מועדות (ירושלים תשמ"ז), כרך ב', עמ' 376-378, ואותם הדברים בספרו החדש פרקי מקראות (אלון שבות תשס"ט), עמ' 219. אבל בעוד שהרב ברויאר הסביר זאת כהעלמתו של מועד חג השבועות, הרי שבפרשיות מתן תורה לא נזכר כלל חג השבועות. לכן פשוטו של מקרא מחייב הסבר להעלמה זו מתוך משמעותו של מעמד הר סיני בתורה.

בניגוד ליציאת מצרים עצמה, שאת התאריך המדויק שלה התורה חוזרת ומציינת, לא רצתה התורה להגביל את מעמד הר סיני בתאריך ידוע, והותירה אותו ממעל לזמן קונקרטי, כמאורע חד-פעמי לכל הדורות.

מאורע מכונן שיש לו תאריך ידוע - ולכן הוא חוזר ונזכר בכל שנה - יכול לעצב תודעת זיכרון, שייכות ומשמעות, למשפחה ולעם שלם. אולם ברית התורה היא מעבר למישור הזה. אפשר לשחזר בכל שנה את הזיכרון של יציאת מצרים כמאורע מכונן, וגם כדגם לגאולה עתידה: "כימי צאתך ממצרים אראנו נפלאות" (מיכה ז', טו);

אולם מעמד הר סיני היה מעמד של ברית מחייבת לדורות, חוזה שעליו חותמים פעם אחת לעולמים, 'ספר הברית'. כל חוזה בין בני אדם חייב להיות צמוד לתאריך מוגדר - אבל ברית עם ה' תקפה לכל הדורות; על כן היא מעבר לכל תאריך מגביל.

הגבלת הר סיני וקידושו בכדי ששום אדם לא יעלה בו, נועדו לאפשר התגלות כבוד ה' בארץ, מן השמים, וכך יהיו שני צדדים לברית; הגבלת תאריך, לעומת זאת, עלולה הייתה לפגום בנצחיות התורה כברית עולם. לכן אין בתורה תאריך מוגדר למעמד הר סיני, ושאלת הזמן עמומה בכתוב. חז"ל הם שנחלצו להתמודד עם העמימות הזאת, ולהיכנס "אל הערפל אשר שם הא-להים" (שמות כ', יז).

משמעות זו של מעמד הר סיני (יום הקהל בחורב) מפורשת למדי בספר דברים (ד', ט ואילך): "רק השמר לך ושמר נפשך מאד, פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך, ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך, והודעתם לבניך ולבני בניך - יום אשר עמדת לפני ה' א-להיך בחרב, באמר ה' אלי הקהל לי את העם ואשמעם את דברי, אשר ילמדון ליראה אתי כל הימים אשר הם חיים על האדמה, ואת בניהם ילמדון...".

הדגש בספר דברים הוא על זכירת הדברים האלה ושמירתם בכל יום ויום, כל הימים, עד אחרית הימים (ועד' בכלל). זו גם המשמעות של האמור בקריאת שמע: "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, ושננתם לבניך, ודברת בם, בשבתך בביתך ובלכתך בדרך, ובשכבך ובקומך" (דברים ו', ו-ז).

אמת שלימה זו היא כה חזקה, עד שקשה לבני אדם לחיות לפיה; כי מה שנכון תמיד, בכל יום, בכל עת ובכל שעה, עלול להיחלש, להישחק בתודעה ולהיתפס כמובן וידוע, ודווקא משום כך לאבד ממשקלו והשפעתו.

בעיה זו חייבה את מעמד 'הקהל', כמצווה אחרונה בתורה עם כתיבתו האחרונה של ספר התורה כספר ברית. "מקץ שבע שנים, במעד שנת השמיטה בחג הסוכות" (דברים ל"א, י"ג) עלינו לחדש את 'יום הקהל בחורב', עם כל ישראל העולים לרגל. מצד אחד - קריאת שמע בכל יום, תמיד; ומצד שני - חידוש המעמד אחת לשבע שנים.

התחשבות זו בטבע האנושי הובילה את חז"ל - מכוח תורה שבעל פה - להיכנס אל הערפל של התאריך, ולקבוע לדורות את "חג השבועות, זמן מתן תורתנו", כדי להציב בצד קריאת שמע של כל יום גם את זכר המעמד בחג קבוע, מכונן ומעצב תודעה, ממש כמו ביציאת מצרים. מצד נותן התורה לא ייתכן תאריך וזמן למתן תורה, אבל מצד מקבלי התורה יש צורך גדול מאד לתת גם לתורה עצמה עוגן בחיינו על ידי תאריך וחג.

התורה שבכתב מבטאת את מעמד הברית כמעמד על-זמני, שחייב להיזכר ולהישמר בשווה בכל יום, ואילו התורה שבעל פה מבטאת את הצורך האנושי בחג קבוע וידוע של "זמן מתן תורתנו".

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

יתרו

מעמד הר סיני • בינה בתורה | 97

אין כלל סתירה בין שני הכיוונים האלה; שהרי כבר התורה שבכתב רמזה על סמיכות המעמד אל חג השבועות בפתיחה "בחדש השלישי", ובששת הימים והיום השביעי של שכנת כבוד ה' על הר סיני (כ"ד, טז).

יתר על כן, חז"ל הלכו בעקבות הכתוב המפורש בחג השבועות שבספר דברים, על חובת זכירת יציאת מצרים עם שמירת החוקים המתחייבים ממנה ועשייתם, בפסוק המתקשר ישירות לדיבור הראשון בעשרת הדברים:

"ושמחת לפני ה' א-להיך, אתה, ובנך ובתך, ועבדך ואמתך, והלוי אשר בשעריך, והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך - במקום אשר יבחר ה' א-להיך לשכן שמו שם.

וזכרת כי עבד היית במצרים - ושמרת ועשית את החקים האלה" (דברים ט"ז, ט-יב)

מול:

"אנכי ה' א-להיך, אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים..." (שמות כ', ב)

מהקבלה זו עולה גם האפשרות לפרש "את החקים האלה", על כל הדיברות שנאמרו מסיני², ואם כן הרי התוכן העיקרי של מתן תורה כתוב בתורה באופן ברור ומפורש בפרשיית חג השבועות שבספר 'דברים'³.

הפסוק "וזכרת כי עבד היית במצרים, ושמרת ועשית..."⁴, דומה ל'זכור ושמור' שבפתיחת דיבור השבת בעשרת הדיברות.⁴ הוא מתייחס במפורש לזכירת עבדות מצרים כבסיס המחייב לשמירת החוקים, ובייחוד החוקים המחייבים לזכור ולשתף דלים ואביונים, גר, יתום ואלמנה בשמחת החג.⁵

זכירה זו מופיעה רק בחג השבועות - אין פסוק כזה בשום חג אחר!

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

מעמד הר סיני

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

עשרת הדברות

2. ראה הקדמת הדיברות בדברים ה', א, ואחריהן ה', כח, ו', א-ג, ו', כד, ועוד.

3. אכן, לפי דין המשנה (מגילה פרק ד"ה) קוראים בשבועות את הפרשה שבספר דברים: "שבעה שבעת תספר לך" (ט"ז, ט-יב). קריאת מעמד הר סיני שבספר 'שמות' איננה נזכרת כלל במשנה.

בגמרא (מגילה לא ע"א) נזכר גם מנהגנו, בתור 'דעת אחרים', וכך נאמר שם: בעצרת [קורין] "שבעה שבעת..."³, ומפטירין בחבקוק. אחרים אומרים: [קורין] "בחדש השלישי..."⁴, ומפטירין במרכבה (ביחזקאל). והאידנא (בזמננו, כלומר בבבל), דאיכא תרי יומי, עבדינן כתרוייהו, ואיפכא (כיוון שיש ימיים חג, עושים אנו כשתי הדעות, ובסדר הפוך, כנראה כדי להקדים את הכתוב בספר שמות לזה שבדברים). מנהג ארץ ישראל שלנו, מתוך שיש רק יום אחד, השאיר לבני הגולה את הקריאה המקורית (החקלאית) של שבועות, שבה נתפרש גם הקשר לעשרת הדברים, והתמקד בקריאת מעמד הר סיני, שאין בו תאריך.

4. ראה 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמר' (בקובץ זה).

5. הפסוק שלפניו, המחייב לשתף את כל העניים והאביונים בשמחת החג, חוזר ומופיע באותו הפירוט גם בסוכות (דברים ט"ז ד). אכן, החיוב הזה נכון הוא עקרונית בכל חג, ולפיכך באמת כתב אותו הרמב"ם בהל' יום-טוב (פרק ו' יח) כהלכה כללית:

... וכשהוא אוכל ושותה [ביום טוב], חייב להאכיל לגר, ליתום ולאלמנה, עם שאר העניים האמללים, אבל מי שנועל דלתות חצרו, ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו, ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש, אין זו שמחת מצוה, אלא שמחת כריסו, ועל אלו נאמר (הושע ט' ד): "לא יא יסכו לה' יין, ולא יערבו לו] זבחים, כלחם אונים להם, כל אכליו יטמאו, כי לחמם לנפשם [לא יבוא בית ה']", ושמחה זו קלון היא להם, שנאמר (מלאכי ב' א): "...וְזִרְתִּי פָרֶשׁ על פניכם, פָּרֶשׁ חגיכם [ונשא אתכם אליו]".

אולם הזכירה המפורשת של עבדות מצרים נזכרת רק בחג השבועות, והיא מצביעה על מקור ההלכה הזאת, בחג השבועות דווקא.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

חוקי גוי קדוש

מעמד הר סיני כהתגלות אחת נודדת ומתמשכת

מקריאת התורה בתיאור מעמד הר סיני (בשמות ובמיוחד בדברים ד' וה') אנו מתרשמים שמעמד זה היה אחד ויחיד לכל הדורות - "כי שאל נא לימים ראשנים אשר היו לפניך, למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ, ולמקצה השמים ועד קצה השמים - הנהיך כדבר הגדול הזה או הנשמע כמוהו - השמע עם קול אלהים מדבר מתוך האש, כאשר שמעת אתה, וַיִּחִי" (דברים ד' לב-לג).

ואולם פתיחת הברכה של משה לפני מותו מצביעה על כיוון שונה - התגלות ה' לנביאים ולישראל עמו כהופעה נודדת ומתמשכת -

"ה' מסיני בא, וזרח משׁעיר לָמוֹ, הופיע מהר פארן, וְאֶתָּה מִרְבַּבֶּת קָדֵשׁ, מימינו אֶשְׁדֶּת לָמוֹ ... תורה צוה לנו משה, מורשה קהֶלֶת יַעֲקֹב" (דברים ל"ג ב-ד).

אך מה פירושם של דברים אלה - האמנם המשיך ה' להתגלות משׁעיר ומפארן, וברמז אף מִקְדָּשׁ ומאשדות הפסגה, ממש כהתגלות מסיני? אפשר לראות בכל זה תיאור שירי-מליצי של המשך הליכת ה' עם ישראל "בכל מסעיהם", אבל התגלות ישירה היתה רק בהר סיני; וייתכן לומר שרק למשה הופיע ה' בכל תחנות המסע של בני ישראל, כי רק למשה נמשך מתן תורה גם באהל מועד (שמות כ"ה כב; ויקרא א' א; במדבר ז' פט). אולם, אפשר גם לראות תיאורים אלה לא כמליצה שירית ולא כהתגלות למשה בלבד, אלא כהמשך התגלות ה' לישועת ישראל.

יהושע ממשיך את דרך תיאורו של משה במלחמת הישועה מול מלכי כנען, מגבעון לעמק אילון דרך בית חורון - "הם במורד בית חורן, וה' השליך עליהם אבנים גדולות מן השמים ... רבים אשר מתו באבני הברד, מאשר הרגו בני ישראל בחרב. אז ידבר יהושע לה' ביום תת ה' את האמרי לפני בני ישראל, ויאמר לעיני ישראל - שמש בגבעון דום, וירח בעמק אֵילון. וַיֵּדֶם השמש וירח עָמַד עד יָקָם גוי אֵיבוי, הלא היא כתובה על ספר הישר, ויעמד השמש בחצי השמים ולא אָץ לבוא כיום תמים. ולא היה כיום ההוא לפניו ואחריו לשמע ה' בקול איש, כי ה' נלחם לישראל".

תיאור זה נשמע ברור כמלחמה מן השמים (אבנים גדולות = אבני ברד ?), אשר שברה את חוקי הטבע, כולל תנועות השמש והירח, שהם תשתית הפיזיקה (=כוח המשיכה), וזה הרבה יותר מכל מה שעשה משה "לעיני כל ישראל". ואולם הרמב"ם חשב שכל תיאור שמפליג יותר ממשה הוא משל ומליצה, כי התורה חותמת בכך שלא קם עוד נביא בישראל כמשה, ולכן פירש את פסוקי יהושע אלה באופן מצומצם יותר, וזו לשונו (מורה נבוכים, חלק ב'-לה, בתרגומו של מיכאל שורץ) - "ואל יטעה אותך מה שנאמר בדבר עמידת אור השמש ליהושע במשך אותן שעות: 'ויאמר לעיני ישראל', שכן לא אמר 'כל ישראל', כמו שנאמר לגבי משה, וכן אליהו בהר הכרמל, במתי מעט. ... באשר לדברו 'כיום תמים' ... כאילו אמר: אותו יום היה בעיניהם בגבעון, כיום הארוך ביותר מימי הקיץ שם".

לדברי הרמב"ם האלה (בשונה מדבריו בפירושו לאבות פרק ה'-ה), הנס ליהושע היה בניצחון המלחמה המקיף והכולל, שביום אחד ארוך של אור, הספיק יהושע להכריע את צבאות הכנעני והאמורי כאילו היה זה יום ארוך שהשמש עמדה בו מלכת.

אחרי יהושע קמה דבורה הנביאה, ובפתח שירת הישועה, חזרה על דברי משה -

"ה' בצאתך משׁעיר, בצעדך משדה אדום, ארץ רעשה גם שמים נטפו, גם עבים נטפו מים. הרים נזלו מפני ה' - זה סיני, מפני ה' אלהי ישראל" (שופטים ה' ד-ה).

גם שם חוזרת השאלה, וביתר שאת - האם בסערת התגלות ושיטפון כביר הכה ה' את סיסרא? אכן כך משוכנעים רבים ממפרשי המקרא ומחוקריו, וכלשון דבורה עצמה בהמשך השירה - "מן שמים נלחמו, הכוכבים ממסלותם נלחמו עם סיסרא. נחל קישון גרפם, נחל קדומים נחל קישון" (שם כ-כא) - בעוד רבים אחרים אוחזים בשיטת הרמב"ם (מורה נבוכים חלק ב'-כט), שהתיאורים האלה במקרא הם משל ומליצה (לרבות ישעיהו י"א על מלך המשיח, וראה גם בהלכות מלכים פרק י"א וי"ב).

התיאור של דבורה הנביאה בעקבות משה, חוזר ומופיע במזמור תהילים (ס"ח ח-ט) -

"אלהים בצאתך לפני עמך, בצעדך בישימו, סלה.

ארץ רעשה אף שמים נטפו מפני אלהים - זה סיני מפני אלהים, אלהי ישראל".

המזמור לפי פשוטו קשור במאורעות מימי דוד, אולם הוא מתאר את ישועת ה' בתיאורים הלקוחים גם מהתגלות ה' בסיני ובמדבר בכלל. גם פסוקי ההמשך ("גשם נדבות...") מתפרשים במדרשים על מעמד הר סיני, ואולם המזמור מקשר להר סיני גם הרים נוספים, ובפרט הר בשן, שאליו הגיע משה במלחמה נגד עוג (במדבר כ"א לג-לה; דברים ג') - "הר אלהים הר בשן, הר גבננים הר בשן - למה תרצדון הרים גבננים, ההר חמד אלהים לשבתו ... סיני בקדש" (ס"ח טז-יח).

האם תיאור זה רק מרמז על הרים גבוהים וידועים אשר רצו שתינתן תורה עליהם, אך ה' לא בחר בהם (כדברי המדרש), או שמא ממשיך גם מזמור שיר לדוד בתיאורי ההתגלות בסיני, כחוזרים ומופיעים על הרים שונים, ובדורות שונים, כגילוי ישועת ה' לעמו, שהיא כעין המשך למעמד הר סיני?

גם בשירת דוד (שמואל ב כ"ב; תהילים י"ח) וגם בתפילתו הנבואית של חבקוק (ג') הרעיון מפורש - בקשה והפצרה בה', שיושיע את עמו ואת משיחו כמו אז, ביציאת מצרים, במעמד הר סיני ההולך ונמשך, ואף בנס שנעשה ליהושע -

"בצר לי אקרא ה' ... וישמע מהיכלו קולי ... ויתגעש ותרעש הארץ ... ויט שמים וירד ... ירעם מן שמים ה' ... ברק ויָהֵם. ויָרְאוּ אַפְקֵי יָם ... ישלח ממרום יִקְחֵנִי, יִמְשֵׁנִי מִמִּים רַבִּים. יִצִּילֵנִי מֵאִיבֵי עֵז ... ויהי ה' משען לי ... " (שמואל ב כ"ב ז-כ).

"תפלה לחבקוק הנביא ... ה' שמעתי שמעך יראתי ... ברגז רחם תזכור - אלוה מתימן יבוא, וקדוש מהר פארן, סלה, פֶּסֶה שמים הודו, ותהלתו מלאה הארץ. ונגה פֶּאוֹר תהיה ... ושם חֲבִיּוֹן עֲזָה. לפניו יִלַךְ דָּבָר (=קול רעם), ויָצֵא רֶשֶׁף לרגליו. עמד ויִמְדֵד ארץ, ראה ויִתֵּר גוֹיִם, ויִתְפַּצְצוּ הררי עֵד, שחו גבעת עולם, הליכות עולם לו. תחת אָנֹן ראיתי אהלי כוֹשֵׁן, ירגזון יריעות ארץ מְדִיִן. הִבְנֵהֲרִים חרה ה', אם בְּנֵהֲרִים אֶפֶף, מִרְכַּבְתֶּיךָ ישועה... נהרות תבקע ארץ. רֶאוּף יחילו הרים, זרם מים עבר ... שמש ירח עמד זָבְלָה (=בהיכלה) ... בזעם תצעד ארץ, בְּאֵף תִּדְוֹשׁ גוֹיִם. יִצְאֵת לִישַׁע עִמְךָ, לִישַׁע אֶת מִשְׁיַחְךָ ... " (חבקוק ג' א-ג).

בכל אופן שיתפרשו פסוקים אלה, ברור כי לא רק התוכן של מעמד הר סיני - עשרת הדיברות, ברית התורה - ממשיכים עם ישראל לעולם - גם התיאורים של מעמד הר סיני מופיעים בגילוי ישועת ה' לעמו, לעדי עד.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

עשרת הדברות

סדר התורה - טעם תחתון (לפי פסוקים)

כ א וידבר אלהים את פלהדברים האלה לאמר: ^באנכי יהוה אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים לא יהיה לך אלהים אחרים על-פני: ^גלא תעשה לך פסל וכל-תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ: ^דלא תשתחוו להם ולא תעבדם כי אנכי יהוה אלהיך אל קנא פקד עון אבת על-בנים על-שלישים ועל-רבעים לשנאי: ^הועשה חסד לאלפים לאהבי ולשמרי מצותי: ^ו לא תשא את-שם-יהוה אלהיך לשוא כי לא ינקה יהוה את אשר-ישא את-שמו לשוא:

ז זכור את-יום השבת לקדשו: ^חששת ימים תעבד ועשית כל-מלאכתך: ^טויום השביעי שבת ליהוה אלהיך לא תעשה כל-מלאכה אתה | ובנך ובתך עבדך ועמך ובהמתך וגרך אשר בשעריך: ^יכי ששת-ימים עשה יהוה את-השמים ואת-הארץ ואת-הים ואת-כל-אשר-בם וינח ביום השביעי על-כן ברך יהוה את-יום השבת ויקדשהו: ^{יא} כבוד את-אביך ואת-אמך למען יארכו ימך על האדמה אשר-יהוה אלהיך נתן לך:

ב לא תרצח לא תנאף לא תגנב לא תענה ברעך עד שקר: ^{יג} לא תחמד בית רעך לא תחמד אשת רעך ועבדו ואמתו ושורו וחמרו וכל אשר לרעך: ^{יד} שביעי

סדר התורה - טעם עליון (לפי דברות)

וידבר אלהים את פלהדברים האלה לאמר: ^באנכי יהוה אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים: לא יהיה לך אלהים אחרים על-פני לא תעשה-לך פסל וכל-תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ: ^דלא תשתחוו להם ולא תעבדם כי אנכי יהוה אלהיך אל קנא פקד עון אבת על-בנים על-שלישים ועל-רבעים לשנאי ועשה חסד לאלפים לאהבי ולשמרי מצותי: ^ו לא תשא את-שם-יהוה אלהיך לשוא כי לא ינקה יהוה את אשר-ישא את-שמו לשוא:

זכור את-יום השבת לקדשו ששת ימים תעבד ועשית כל-מלאכתך ויום השביעי שבת ליהוה אלהיך לא תעשה כל-מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ועמך ובהמתך וגרך אשר בשעריך כי ששת-ימים עשה יהוה את-השמים ואת-הארץ ואת-הים ואת-כל-אשר-בם וינח ביום השביעי על-כן ברך יהוה את-יום השבת ויקדשהו: ^{יא} כבוד את-אביך ואת-אמך למען יארכו ימך על האדמה אשר-יהוה אלהיך נתן לך:

לא תרצח: לא תנאף: לא תגנב: לא תענה ברעך עד שקר: ^{יג} לא תחמד בית רעך לא תחמד אשת רעך ועבדו ואמתו ושורו וחמרו וכל אשר לרעך: ^{יד} שביעי

דרישה בתורה

שאל ברוכי

"מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כן"

על עשרת הדברות. להלן נביא מספר הופעות של ביטוי זה, ונבחן כיצד הוא מתפתח ומקבל משמעויות שונות במדרשים שונים.

הרעיון "מה שאי אפשר לבשר ודם לומר", מתייחס לדבר ה' האחד, אשר מכיל בתוכו קולות רבים, קולות שונים ולעתים אף סותרים, והוא נמצא במדרשים רבים

א. דרשה על הפסוק "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר"

מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי (שמות כ, ב (עמ' 146))	מכילתא דרבי ישמעאל ¹ מסכתא דבחדש פרשה ד (עמ' 218) [לשמות כ, א]
<p>ד"א וידבר אלהים מלמד שדברים שנאמרו כאן* הן שנאמרו להלן**, שניהם לענין אחד מה שאי אפשר לו לפה לומר ואי אפשר לה לאוזן לשמוע.</p> <p>כאן הוא אומר וידבר אלהים את כל הדברים האלה, ולהלן הוא אומר: אחת דבר אלהים שתיים זו שמעתי' (תהלים סב, יב), ואומר: 'הלא כה דברי כאש נאם ה' (ירמיה כג, כט), מה אש זה נחלק לכמה ניצוצות, כך דבר אחד יוצא לכמה מקראות...</p> <p>ד"א וידבר אלהים מלמד שהיה אומר להם על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.</p> <p>ד"א וידבר אלהים את כל הדברים, יכול באחרונה*** אמרו לו קיבלנו עלינו,</p> <p>תלמוד לומר 'אנכי ה' אלהיך', אנכי היה בכלל ויצא מוצא מן הכלל ללמד על הכלל, מה אנכי היה לו דיבור בפני עצמו וקבלה בפני עצמו, כך כל דיבור ודבר היה לו דיבור בפני עצמו וקבלה בפני עצמו.</p>	<p>את כל הדברים. מלמד שאמר עשרת הדברות בדבור אחד, מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כן, שנאמר וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר.</p> <p>אם כן מה תלמוד לומר 'אנכי ה' אלהיך - לא יהיה לך', אלא מלמד שאמר הקב"ה עשרת הדברות בדיבור אחד, וחזר ופרט דיבור דיבור בפני עצמו.</p>

* כאן - בשמות כ. ** להלן - בדברים ה. *** יכול באחרונה - יכול רק באחרונה.

המדרש במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי² מתייחס להבדלים שבין עשרת הדברות בשמות ובדברים, ועל פיו - הדברים שנאמרו "כאן" - בשמות, והדברים שנאמרו "להלן" - בדברים, נאמרו כאחד. מדרש זה, עדיין איננו מתייחס לסתירות בין כתובים, אלא לעצם היכולת לומר או לשמוע שני דברים כאחד. אף על פי שאין פה אנושי יכול לומר זאת, ואין האוזן יכולה לשמוע, נאמרו הדברים כאחד ונחלקו לכמה מקראות.

המדרש במכילתא דרבי ישמעאל מדגיש את דבר ה' בעשרת הדברות, כהופעה מיוחדת, חד פעמית ובלתי נתפסת של דבר ה'. עשרת הדברות נאמרו כולם בבת אחת, מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כן, אך האדם אינו יכול לומר זאת, ואף איננו מסוגל להבין את הדברים בצורה זו - לכן היה צורך לחזור ולפרט כל דיבור ודיבור בפני עצמו. בהמשך הדרשה, שלא הובאה כאן, מבואר שהופעה זו היא ייחודית לעשרת הדברות, ושאר התורה לא נאמרה בדיבור אחד.

- על עשרת הדברות בדיבור אחד ראה גם מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דשירה פר' ח (עמ' 143), מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי טו, יא (עמ' 93), ספרי במדבר פיס' קב (עמ' 100).
- יש להעיר שדרשה זו, וכן הדרשות הנוספות ממכילתא דרבי שמעון בן יוחאי בפרק זה, מקורם ממדרש הגדול, ואינם מכתב יד של מכילתא דרשב"י, ועל כן יתכן שיש כאן עיבוד מאוחר לדרשה במכילתא דרבי ישמעאל.

ב. דרשה על "זכור ושמור שניהם נאמרו בדיבור אחד" ודוגמאות נוספות³

מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש פרשה ז (עמ' 229) [לשמות כ, ז]	ספרי דברים ⁴ פיסקא רלג (עמ' 265) [לדברים כא, יב]
(1) 'זכור' ו'שמור' שניהם נאמרו בדיבור אחד. (2) 'מחלליה מות יומת' (שמות לא, יד) 'וביום השבת שני כבשים' (במדבר כה, ט) שניהם בדיבור אחד נאמרו. (3) 'ערות אשת אחיך' (ויקרא יח, טז) ו'יבמה יבא עליה' (דברים כה, ה) שניהם נאמרו בדיבור אחד. (4) 'לא תלבש שעטנז' (שם כב, יא) ו'גדילים תעשה לך' (שם שם, יב) שניהם נאמרו בדיבור אחד.	(4) 'לא תלבש שעטנז גדילים תעשה לך' (דברים כב, יא-יב) שניהם נאמרו בדיבור אחד. (1) 'זכור' ו'שמור' שניהם נאמרו בדיבור אחד. (2) 'מחלליה מות יומת' (שמות לא, יד) 'וביום השבת שני כבשים בני שנה' (במדבר כה, ט) שניהם נאמרו בדיבור אחד. (3) 'ערות אשת אחיך לא תגלה' (ויקרא יח, טז) 'יבמה יבא עליה' (דברים כה, ה) שניהם נאמרו בדיבור אחד. (5) 'וכל בת יורשת נחלה' (במדבר לו, ח) 'ולא תסוב נחלה ממטה אל מטה' (שם לו, ט) שניהם נאמרו בדיבור אחד. מה שאי אפשר לבשר ודם לומר שני דברים כאחת, שנאמר: 'אחת דבר אלהים שתיים זו שמענו' (תהלים סב, יב).
מה שאי אפשר לאדם לומר כן, שנאמר: 'אחת דבר אלהים שתיים זו שמענו' (תהלים סב, יב), ואומר: 'הלא כה דברי כאש נאם ה' (ירמיה כג, כט).	

את העניין לכל התורה, ומביאה דוגמאות אחרות של סתירות בין כתובים. ממילא, פירוש הביטוי "מה שאי אפשר לאדם לומר כן" משנה את משמעותו, אין הכוונה ליכולת המעשית לומר או לשמוע שני דברים כאחד, אלא לכך שאין הקב"ה כפוף לחוקי הסתירה המקובלים, ועל כן בכוחו לומר שני דברים הנראים כסותרים אחד את השני.

סדר הדוגמאות במכילתא דרבי ישמעאל הוא על פי סדר הופעת הפסוקים בתורה. בספרי דברים עיקרה של הדרשה הוא הפסוק "לא תלבש שעטנז", ועל כן מועברת דוגמא זו לראש הדרשה. בספרי דברים נוספת עוד דוגמא על אלו שבמכילתא. במקבילות אחרות אפשר למצוא דוגמאות נוספות.

בדומה לדרשה הראשונה ממכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, גם הדרשות הנוספות מתייחסות ליכולת של הקב"ה לומר שני דברים כאחד. הדרשה בוחרת להתמקד בדוגמא הבולטת להבדלים בין שמות לדברים (שאר ההבדלים הם בדרך כלל הבדלים קטנים ולא משמעותיים). ההבדל בין 'זכור' ו'שמור' מפורסם ושגור על הלשון בזכות אזכורו בפיוט 'לכה דודי' - 'שמור וזכור בדבור אחד השמיענו אל המיוחד', אך נראה שבמדרש הכוונה לא רק להבדל בין הפתיחות של הדיבר - 'זכור' ו'שמור', אלא 'זכור' ו'שמור' הם מעין קוד לכלל ההבדלים בדיבר זה, ובהם ההבדל בין הנימוק למצוות השבת בשמות ובדברים. בעוד הדרשות הראשונות שהובאו מהמכילתא דיברו על ייחודם של עשרת הדברות, דרשה זו מרחיבה

ג. חיבור בין הדרשה על "וידבר" לדרשה על "זכור ושמור"

זה מתאפשר על רקע הכיוון שנותנת מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, כפי שראינו למעלה, לדרשה על "וידבר אלהים". שתי הדרשות עניינם היכולת לומר דברים שונים בבת אחת.

הדרשה הבאה, ממדרש שמות רבה, מרחיבה את הרעיון מהיכולת לומר דברים סותרים כאחד, אל היכולת לבצע פעולות סותרות בו זמנית:

מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי

שמות כ, ח (עמ' 148)

'זכור' ו'שמור' שניהם נאמרו לענין אחד, מה שאי אפשר לפה לדבר ומה שאי אפשר לאוזן לשמוע, כן הוא אומר: 'וידבר אלהים את כל הדברים האלה', ואומר: 'אחת דבר אלהים שתיים זו שמעתי' (תהלים סב, יב).

מדרש זה מחבר בין הדרשה על הפסוק "וידבר אלהים את כל הדברים האלה" לבין הדרשה על "זכור ושמור". חיבור

3. ראה ע"צ מלמד, "זכור" ו"שמור" בדיבור אחד נאמרו', בתוך: עשרת הדיברות בראי הדורות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 163-147, וראה מקבילות נוספות שם.
4. ראה מהדורת פינקלשטיין בהערה לשורה 13, דרשה זו אינה מעיקר הספרי אלא נוספה מגליון בחלק מכת"י.

בשר חי נהפך למת חזר המת ונהפך לחי, המטה נהפך לנחש, חזר הנחש ונהפך למטה.

הים נהפך ליבשה, חזרה היבשה ונהפכה לים, וכן הכתוב אומר: 'הקורא למי הים [וישפכם על פני הארץ ה' שמון]' (עמוס ה, ח; ט, י).

וכן דבור 'זכור את יום השבת לקדשו...לא תעשה כל מלאכה', ואומר 'וביום השבת שני כבשים בני שנה' (במדבר כה, ט), דבור 'ערות אשת אחיך לא תגלה' (ויקרא יח, טז) 'כי ישבו אחים יחדו' (דברים כה, ה), וכלן אמרן בבת אחת. הוי: 'ידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמרו'.

שמות רבה⁵

פרשה כח, ד

'את כל הדברים האלה לאמר' - שהוא עושה את הכל בבת אחת: ממית ומחיה בבת אחת, מכה ורופא בבת אחת, אשה על המשבר יורדי הים והולכי מדברות וחבושי בבית האסורין, אחד במזרח ואחד במערב ואחד בצפון ואחד בדרום שומע כולן בבת אחת, וכן הוא אומר: 'יוצר אור ובורא חשך' (ישעיה מה, ז). עפר כמו כן נהפך לאדם - חזר נהפך לעפר, שנאמר: 'והופך לבקר צלמות' (עמוס ה, ח), מהו לבקר? תחלתו, בתחלתו מהו אומר: 'ויהפכו כל המים אשר ביאור לדם' (שמות ז, ט), חזר ונהפך הדם למים.

ד. פיתוח של הדרשה - "כולם ניתנו מרועה אחד"

בבלי חגיגה ג ע"ב	תוספתא סוטה פרק ז הלכה יא-יב
ואף הוא פתח ודרש: 'דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים בעלי אספות נתנו מרעה אחד' (קהלת יב, יא)...	ועוד אחרת דרש: "דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים"...'בעלי אספות' - אילו שנכנסין ויושבין אספות אסופות, ואומרים על טמא טמא ועל טהור טהור, על טמא במקומו ועל טהור במקומו.
ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין.	שמא יאמר אדם בדעתו, הואיל ובית שמיי מטמין ובית הלל מטהרין, איש פלוני אוסר ואיש פלוני מתיר, למה אני למד תורה מעתה?
שמא יאמר אדם: [הואיל והללו אוסרין והללו מתירין הללו מטמאין והללו מטהרין הללו פוסלין והללו מכשירין] ⁶ היאך אני למד תורה מעתה?	תלמוד לומר: 'דברים' 'הדברים' 'אלה הדברים' (שמות כ, א) - כל הדברים נתנו מרועה אחד, אל אחד בראן, פרנס אחד נתנו, רבון כל המעשים ברוך הוא אמרו.
תלמוד לומר: כולם 'נתנו מרעה אחד' - אל אחד נתנו, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב: 'ידבר אלהים את כל הדברים האלה' (שמות כ, א).	אף אתה עשה לבך חזרי חזרים, והכניס בה דברי בית שמיי ודברי בית הלל, דברי המטמאין ודברי המטהרין...
אף אתה עשה אזניך כאפרכסת, וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, את דברי אוסרין ואת דברי מתירין, את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין.	

בתוכו את הסתירות, לשמוע ולהבין את הדעות השונות, ולמצוא מקום לכולם בחדרי ליבו.

פסיקתא דרב כהנא⁷

פרשה יב (עמ' 224)

אמר רבי יוסי רבבי חנינא: ולפי כוחן של כל אחד ואחד היה הדיבר מדבר עמו.

ואל תתמה על הדבר הזה, שהיה המן יורד לישראל כל אחד ואחד היה טועמו לפי כוחו, התינוקות לפי כוחן, והבחורים לפי כוחן, הזקנים לפי כוחן. התינוקות לפי כוחן, כשם שהתינוק הזה היונק בשדי אמו כך היה טועמו, שנאמר: 'והיה טעמו כטעם לשד השמן' (במדבר יא, ח). והבחורים לפי כוחן, שנאמר:

תיאור יכולתו של הקב"ה לומר דברים סותרים כאחד, מורחב במדרש זה ליכולתה של התורה להכיל בתוכה דברים סותרים ומחלוקות. את הסתירות שהובאו במדרשים הקודמים ניתן ליישב למעשה. יש אמנם סתירה בין איסור אשת אח למצוות ייבום, אך אמירתם כאחד פירושה - אף על פי שאשת אח אסורה בדרך כלל - במקום מצוות ייבום הותר האיסור. אך האם יכולה התורה להכיל מסקנות שונות הלכה למעשה? האם יכולים להתקיים זה לצד זה הכרעת בית שמאי לאיסור והכרעת בית הלל להיתר? תשובתה של התוספתא היא - כן! כשם שאיסור אשת אח ומצוות ייבום ניתנו מרועה אחד, כך גם תורתם של בית שמאי ובית הלל. האדם מצווה להכיל

5. במקבילה במדרש תנחומא (ורשא) יתרו יב נמצא רק חלק הדרשה העוסק בפסוק "את כל הדברים האלה", ללא החיבור לזכור ושמו.

6. התוספתא על פי כל כתבי היד, חסר בדפוס.

7. מקבילה במדרש תנחומא (בובר) שמות כב, ראה גם שם"ר פר' כט, פס"ר פר' כא.

נאמרו אמנם במעמד אחד, בפעם אחת, בנוכחות כל עם ישראל, אך דבר ה' לא נאמר בקול אחד, ברמה אחת, אלא הקב"ה דיבר עם כל אחד ואחד כפי כוחו. בדרך דומה מבאר גם רבי אברהם אבן עזרא את הפסוק "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" - "דע, כי אין מעלות בני אדם שוות באמונתם בלבם שהם מאמינים בשם הנכבד... והנה הזכיר למשכיל 'אנכי ה'', והוסיף 'אשר הוצאתיך', שיבין המשכיל ושאינו משכיל" (ראב"ע, הפירוש הארוך לשמות, כ, א). יש בלשון הפסוק, לדעת ראב"ע, פניה אחת לחכמים הגדולים, ולאנשים הפשוטים. בדומה לדרישה הקודמת מביאה הדרישה בפסיקתא דרב כהנא גם את הצד השני: אין לראות בריבוי הקולות פגם באחדות, אלא יש לדעת שכל הקולות מקורם בה' אחד.

'ולחמי אשר נתתי לך לחם ושמן ודבש האכלתיך' (יחזקאל טז, יט). והזקנים לפי כוחן, שנאמר: **'וטעמו כצפיחית בדבש'** (שמות טז, לא).
ומה אם המן כל אחד ואחד לפי כוחן היה טועם לפיו, בדיבר כל אחד ואחד שומע לפי כוחן.
אמר דוד: 'קול ה' בכח' (תהלים כט, ד), **קול ה' בכוחו אין כתיב, אלא קול ה' בכח, של כל אחד ואחד.**
אמר להם הקב"ה: לא מפני שאתם שומעים קולות הרבה, אלא היו יודעים שאני הוא, 'אנכי ה' אלהיך' (שמות כ, ב).

דרשה זו, אף על פי שלא מוזכר בה הביטוי "מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כן", שייכת לכאן, ויש בה פן נוסף לרעיון שהקב"ה אומר דברים שונים בו זמנית. עשרת הדברות

מקומם של עשרת הדברות

למקום והן בין אדם לחברו. המדרש עוסק בשאלה, מדוע, אם כן, אין עשרת הדברות נמצאות בתחילת התורה, מדוע אין התורה, העוסקת במערכת ההתחייבויות בין עם ישראל לקב"ה, פותחת במעמד שנותן תוקף להתחייבות זו, וכולל בתוכו את עיקרי ההתחייבות.

מעמד הר סיני ועשרת הדברות הם היסוד המכונן, עליו מושתתת כל התורה כולה. במעמד זה התחייבו ישראל "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" (שם כד, ז), באו בברית עם ה', ושמעו את עשרת הדברות, הכוללות עיקרים בסיסיים הן בתחום של בין אדם

מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש פרשה ו (עמ' 222) [לשמות כ, ב]	מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש פרשה ה (עמ' 219) [לשמות כ, ב]
<p>'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'. למה נאמר, לפי שנאמר 'אנכי ה' אלהיך'. משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו: גזור עליהם גזרות. אמר להם: לאו, כשיקבלו את מלכותי, אגזור עליהם גזרות, שאם מלכותי לא יקבלו, גזרותי לא יקבלו.</p> <p>כך אמר המקום לישראל: 'אנכי ה' אלהיך - לא יהיה אלהים אחרים'. אמר להם: אני הוא, שקבלתם מלכותי עליכם במצרים, אמרו לו: כן.</p> <p>וכשם שקבלתם מלכותי עליכם, קבלו גזרותי - 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'.</p>	<p>'אנכי ה' אלהיך', מפני מה לא נאמרו עשרת הדברות בתחלת התורה? משלו משל למה הדבר דומה, לאחד שנכנס במדינה, אמר להם: אמלוך עליכם, אמרו לו: כלום עשית לנו טובה שתמלוך עלינו? מה עשה, בנה להם את החומה, הכניס להם את המים, עשה להם מלחמות. אמר להם: אמלוך עליכם. אמרו לו: הן והן. כך המקום הוציא את ישראל ממצרים, קרע להם את הים, הוריד להם את המן, העלה להם את הבאר, הגיז להם את השלום*, עשה להם מלחמות עמלק. אמר להם: אמלוך עליכם, אמרו לו: הן והן.</p>

* הגיז להם את השלום - העיף, על פי הפסוק - "ויגזו שלום מן היים" (במדבר יא, לא).

לעם ישראל איננו מתחיל במעמד הר סיני, ואיננו מתבסס רק על מערכת מחויבויות של עם ישראל כלפי הקב"ה. זהו קשר המתחיל דווקא בהתחייבויות של הקב"ה כלפי ישראל, ובקשר בין הקב"ה לעם ישראל, כפי שבא לידי ביטוי באירועים שעברו על עם ישראל מראשית גידולו.

שני מדרשים אלו הם בעלי מבנה דומה ורעיון דומה, אך הם עוסקים בשאלות שונות. המדרש בפרשה ה מדבר על עשרת הדברות, ועוסק, כאמור, בשאלה מדוע לא נאמרו עשרת הדברות בתחילת התורה. תשובתו של המדרש היא, שהקשר בין הקב"ה

ב, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית? ". תשובת רש"י, על פי מדרש תנחומא - "משום 'כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים' (תהלים קיא, ו), שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו".
הרעיון המשותף לשני המדרשים על עשרת הדברות, הקדמת קבלת מלכותו של הקב"ה לגזרותיו, נמצא במדרשים נוספים, נביא להלן שניים מהם.

המדרש בפרשה ו נכנס אל תוך עשרת הדברות, ובוחן, בדרך דומה, את סדר הדברות: מדוע אין הדברות פותחות בגזרותיו של הקב"ה, "לא יהיה לך", "לא תעשה לך פסל", וכו'? על פי תשובתו של המדרש, יש לראות בפסוק "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" פתיחה וכותרת לכל מה שיובא אחריהם. "אנכי ה' אלהיך" משמעו קבלת מלכותו של הקב"ה, וממנו נובעת כל מערכת המצוות שאחרי. שאלתו של המדרש בפרשה ה דומה לשאלתו של רש"י בתחילת פירושו לתורה: "אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם' (שמות יב,

שמות רבה פרשה כט, ג	מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי שמות כ, ב (עמ' 146)
אמר רבי טוביה בר רבי יצחק: 'אנכי ה' אלהיך', שעל מנת כן הוצאתיך מארץ מצרים שתקבל אלהותי עליך, ד"א 'אנכי ה' אלהיך', משל לבת מלכים שנשבית ביד הלסטים* ובא המלך והצילה לאחר ימים ביקש לישא אותה לאשה, אמרה לו: מה אתה נותן לי? אמר לה: אם אין לך** עלי אלא שפדיתך מיד הלסטים ד'.	ד"א 'אנכי ה' אלהיך', מלמד שהחזיר הקב"ה תורתו על כל אומות העולם ולא קיבלו הימנו, חזר לו אצל ישראל ואמר 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', אפילו אין לי עליך אלא שהוצאתיך מארץ מצרים כדאי. 'מבית עבדים' אפילו אין לי עליך אלא שפדיתך מבית עבדים דיי.

* לסטים - גנב. מקור המילה מיוונית, הצורה המקורית היא 'לִסְטִיס', אך הכתיב המשובש 'לסטים' התקבל בעברית. ** לך - לך.

'וידוך ה' כל מלכי ארץ [כי שמעו אמרי פיך]' (תהלים קלח, ד).
שמה שמעו ורצו לקבל התורה? עד שבא מיכה המורשת ופרשה: 'ועשיתי באף ובחימה נקם את הגוים [אשר לא שמעו]' (מיכה ה, יד), הא למדת ששמעו ולא קבלו.
בא דוד ונתן עליה הודאה: 'אתה האל עושה פלא, הודעת בעמים עוזך' (תהלים עז, יד). אמר דוד לפני הקב"ה: פלאים שעשית בעולמך שהודעת את תורתך לכל אומות העולם, שאין עוזך האמור כאן אלא תורה, שנאמר 'ה' עוז לעמו יתן וגו' (שם כט, יא).
אמר רבי אבהו: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין אומות העולם מקבלין את התורה, מפני מה יצא ידיהן שכך הן מידותיו של הקב"ה, אינו מעניש עד שיצא ידי בריותיו, ואחר כך הוא טורדן מן העולם, לפי שאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו.**

המדרש במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי משלב שני רעיונות: המחויבות של ישראל לקבלת התורה דווקא לאחר יציאת מצרים ומכוחה, רעיון המובא במדרשים הקודמים, וחיזורו של הקב"ה אחר אומות העולם, רעיון המתחבר אליו, שיובא גם בהמשך הדברים. הקשר בין השניים מתבקש, כפי שמבאר גם רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי: כיוון שריה"ל מבסס את אמונתו על יציאת מצרים (מאמר ראשון, פסקה יא), "אם כן" - כדברי מלך כוזר - "אני רואה שתורתכם אינה נתונה כי אם לכם" (שם, כו).
במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי מוזכר בקיצור, שהקב"ה החזיר תורתו על כל אומות העולם, במדרשים אחרים מובא העניין בהרחבה,⁸ כאן נביא את המדרש מפסיקתא דרב כהנא, שדן גם במשמעות החיזור של הקב"ה אחר אומות העולם:

פסיקתא דרב כהנא

נספחים פרשה א (עמ' 449)

'ויאמר ה' מסיני בא וגו' (דברים לג, ב), מלמד שהחזיר הקב"ה על כל האומות לקבל את התורה ולא קיבלוה, הדא הוא דכתיב*:

ד"א מפני מה יצא ידיהן, מפני זכות האבות***.
* הדא הוא דכתיב - זהו שכתוב. ** מפני מה יצא ידיהן - מפני מה ראה הקב"ה צורך להודיע לגוים. *** זכות אבות - בני לוט, ישמעאל ועשו יצאו ממשפחת האבות.

גם במכילתא דרבי ישמעאל מתואר חיזורו של הקב"ה

8. ראה מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש פר' ה (עמ' 221), ספרי דברים פ"ס' שמג (עמ' 395), מדרש תנאים לדברים לג ב (עמ' 210), בבלי עבודה זרה ב ע"ב, ועוד.

אחר אומות העולם (כאן מובאים הדברים בקיצור), ובסמוך מבאר המדרש עניין נוסף: מפני מה לא ניתנה התורה בארץ ישראל?!

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ה (עמ' 221) [לשמות כ, ב]

ולפיכך נתבעו אומות העולם בתורה, כדי שלא ליתן פתחון פה להם כלפי שכינה לומר, אלו נתבענו כבר קיבלנו עלינו, הרי שנתבעו ולא קבלו עליהם, שנאמר: 'ויאמר ה' מסיני בא [וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן]' (דברים לג, ב)...
ומפני מה לא ניתנה תורה בארץ ישראל, שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר, לפי שנתנה תורה בארצו לפיכך לא קבלנו עלינו.

דבר אחר, שלא להטיל מחלוקת בין השבטים, שלא יהא זה אומר בארצי נתנה תורה, וזה אומר בארצי נתנה תורה.

הקב"ה יצא עם ישראל ממצרים

ירושלמי סוכה

פרק ד הלכה ג, נד ע"ג

חנניה בן אחי רבי יהושע אומר: 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' - 'הוצאתך כתיב'.

* הוצאתך כתיב - אפשר לקרוא את הכתיב: הוצא אתך.⁹

דברי חנניה בן אחי רבי יהושע מובאים בירושלמי על המשנה במסכת סוכה פרק ה משנה ד, המביאה את הביטוי הסתום שנאמר בשעת הקפת המזבח בסוכות - "אני והו' הושיעה נא".

רבי יוחנן מבאר ש "אני והו', הושיעה נא" פירושו - 'אני (האדם) והוא (הקב"ה) הושיעה נא'. כאשר ישראל זקוקים לישועה, כביכול אף הקב"ה זקוק לישועה. הקב"ה מתגלה בעולם דרך עם ישראל, ולכן כאשר עם ישראל איננו מופיע בעולם בהופעה שלמה, אף התגלותו של הקב"ה איננה שלמה. כך מבואר במדרשים רבים, המתבססים על הפסוקים "עמו אנכי בצרה" (תהלים צא, טו) ו"בכל צרתם לו צר" (על פי הקרי, ישעיהו סג, ט), נענין לדוגמא במכילתא:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דפסחא פרשה יד (עמ' 51) [לשמות יב, מא]

'יצאו כל צבאות י"י' אלו מלאכי השרת. וכן אתה מוצא כל זמן שישראל משועבדין כביכול שכינה משועבדת עמהם, שנאמר 'ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת

במדבר ובאש ובמים, לומר לך, מה אלו חנם לכל באי העולם, כך דברי תורה חנם לכל באי העולם.

שתי תשובות נותן המדרש לשאלה מפני מה לא ניתנה התורה בארץ ישראל. הראשונה מתייחסת לעניין מצידם של אומות העולם, ובכך מתקשרת לנושא הקודם: החיזור אחר אומות העולם. בשני המקומות חוזר הביטוי "שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם" - הקב"ה חיזר אחר אומות העולם עם התורה, כדי שלא יהיה להם פתחון פה לומר, 'אילו נתבענו כבר קיבלנו עלינו'. התורה לא ניתנה בארץ ישראל, כדי שלא יהיה להם פתחון פה לומר, אילו ניתנה התורה בארצנו היינו מקבלים אותה. התשובה השניה מתייחסת לעניין מצד המחלוקת העלולה לפרוץ בין השבטים: התורה ניתנה מחוץ לארץ כדי שלא ליצור מחלוקת בין השבטים.

הספיר' (שמות כד, י), וכשנגאלו מה הוא אומר 'וכעצם השמים לטוהר' (שם). ונאמר 'בכל צרתם לו צר' (ישעיהו סג, ט). אין לי אלא צרת ציבור צרת יחיד מנין, תלמוד לומר 'יקראני ואענהו עמו אנכי בצרה' (תהלים צא, טו) ... ואומר 'מפני עמך אשר פדית לך ממצרים גוי ואלהיו' (שם"ב ז, כג) ... ר' עקיבא אומר: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמר, כביכול אמרו ישראל לפני הקדוש ברוך הוא עצמך פדית. וכן את מוצא בכל מקום שגלו ישראל כביכול גלתה שכינה עמהם...

כאשר ישראל בגלות, השכינה בגלות, וכאשר הקב"ה פודה את ישראל מגלותם - את עצמו הוא פודה. יש בכך נחמה לישראל, הנתונים בצרה ובגלות. הקב"ה עמנו בצרתנו, והוא עתיד להוציא אותנו. כמו שממשיך המדרש:

וכשעתידין לחזור כביכול שכינה חוזרת עמהן, שנאמר 'ושב י"י אלהיך את שבותך' (דברים ל, ג) אינו אומר והשיב אלא 'ושב'.

הרעיון שהשכינה עם ישראל בגלותם ובגאותם, המתומצת באמירה "אני והו' הושיעה נא", הורחב על ידי הפייטנים ב"הושענות". זהו הרעיון החורז את הפיוט של ר' אלעזר ב"ר קליר "כהושעת אלים בלוד עמך", ותשע מתוך אחת-עשרה שורות הפיוט חוזרות עליו בצורות שונות.¹⁰ האחת מהם דומה למדרש בו פתחנו:

כהושעת מאמר והוצאתי אתכם / נקוב והוצאתי אתכם / כן הושע נא

9. ייתכן שלפני התנא עמד נוסח שונה מנוסח המסורה (חסר י'), אך אפשר גם שיש כאן מדרש בסגנון "אל תקרי 'הוצאתיך' אלא 'הוצאתך'", כלומר: הוצא אתך (וא' אחת במקום שתיים).

10. ראה: מחזור סוכות שמיני עצרת ושמחת תורה, מוגה מעובד ומבואר בידי דניאל גולדשמיט, ירושלים תשמ"א, עמ' 181, בפירוש ובהפניות הרבות למאמרי חז"ל שם.

“אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום”

בבלי הוריות

ח ע"א

דבי רבי תנא ... איזו היא מצוה שהיא בדיבורו של הקב"ה וצוה על ידי משה?* הוי אומר: זו עבודת כוכבים,

דתנא רבי ישמעאל: 'אנכי ולא יהיה לך' מפי הגבורה שמענום.

* כלומר, גם בדיבור ישיר של הקב"ה וגם ציווה על ידי משה.

הגמרא, עוסקת בביאור הכתובים בעניין חטאת על עבודת אלילים במדבר טו, ומתייחסת להבדל לשוני המייחד את איסור עבודה זרה משאר המצוות. שני הדיבורים הראשונים בעשרת הדברות, מ"אנכי" עד "ולשמרי מצותי", כתובים בלשון נוכח, הקב"ה הוא המדבר אל ישראל - "אנכי ה'", "על פני", "ולשמרי מצותי", וכו'. שאר הדברות, וכן כל התורה כולה, כתובים בלשון נסתר, משה מוסר לישראל את הדיבור שנאמר לו על ידי הקב"ה - "כי לא ינקה ה'", "שבת לה' אלהיך", וכו'.¹¹

בבלי מכות

כג ע"ב

דרש רבי שמלאי: שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה, שלש מאות וששים וחמש לאוין כמנין ימות החמה, ומאתים וארבעים ושמונה עשה כנגד איבריו של אדם.

אמר רב המנונא: מאי קרא? 'תורה צוה לנו משה מורשה' (דברים לג, ד), תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי,' אנכי ולא יהיה לך' מפי הגבורה שמענום.**

* מאי קרא? - מהו הפסוק שממנו לומדים זאת?

** שית מאה וחד סרי הוי - שש מאות ואחד עשר הם.

רבי שמלאי, אמורא ארץ ישראלי מדור שני, מזכיר כאן לראשונה שמנין המצוות הוא תרי"ג. מנין זה איננו מוזכר בספרות התנאים, וכבר עמד על כך הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות. הרמב"ם בהקדמה לספר המצוות מקבל את הסכום תרי"ג כמספר מוסכם על כולם - "וזה מה שלא יסכל (פירושו: יטעה) בו אחד ממי שמנה המצות, רוצה לומר שזהו מספרם".¹² הרמב"ן¹³ מעלה ספק אם אמנם דברי רבי שמלאי הם בעלי תוקף המחייב את כל מוני המצוות,

ובוחן את דבריו בשני עניינים: האם מנין תרי"ג הוא חידוש של רבי שמלאי, או שהוא משקף מסורת קדומה, ואולי אף הלכה למשה מסיני? ועוד: האם דבריו הם דברי הכל, או אפשר שיש שחולקים עליו?¹⁴

רב המנונא, אמורא בבלי מדור שני או שלישי (יש לפחות שני אמוראים בשם זה), סומך את דבריו של רבי שמלאי על רמז שבכתוב. הוא מצרף בדבריו גימטריא של המלה 'תורה' - תרי"א, עם הדרשה "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום": 'תורה (=תרי"א מצוות) צוה לנו משה' - אמרם משה רבנו מפי הקב"ה בלשון נסתר, ועוד שתי מצוות שמענו מפי הגבורה, בלשון נוכח.

שיר השירים רבה

פרשה א, ב

רבי יהושע בן לוי ורבנין. רבי יהושע אומר: ב' דברות שמעו ישראל מפי הקב"ה אנכי ולא יהיה לך, הדא הוא דכתיב: 'שקני מנשיקות פיהו' (שיר השירים א, ב) [- מנשיקות] ולא כל הנשיקות.

ורבנין אמרין: כל הדברות שמעו ישראל מפי הקב"ה... רבי עזריה ורבי יהודה בר סימון בשם רבי יהושע בן לוי ... אמרי: כתיב 'תורה צוה לנו משה' (דברים לג, ד), כל התורה כולה שש מאות ושלוש עשרה מצות הוי, תורה בגימטריא עולה כמנין תרי"א מצות דבר עמנו משה, ברם 'אנכי ו' לא יהיה לך' לא דבר עמנו משה אלא מפי הקב"ה שמענום.

* הדא הוא דכתיב - זהו שכתוב.

במדרש זה מתברר הרעיון ש'אנכי ולא יהיה לך' [בלבד] מפי הגבורה שמענום, והנה הוא נתון במחלוקת אמוראים.¹⁵ רבי יהושע בן לוי, אמורא ארץ ישראלי מדור ראשון, סובר "אנכי ולא יהיה לך" [בלבד] מפי הגבורה שמענום, אך חכמים חולקים עליו, וסוברים שכל עשרת הדברות נאמרו מפי הגבורה. רבי עזריה ורבי יהודה בר סימון מסבירים את שיטתו של רבי יהושע בן לוי, כפי שהסביר רב המנונא את רבי שמלאי בתלמוד הבבלי. המדרש מבאר את מחלוקת רבי יהושע בן לוי ורבנין.

11. יש לציין שהביטוי "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום" [או: 'שמעו', כגרסת חלק מכת"י בהוריות ובמכות] מובא במסכת הוריות, על פי נוסח הדפוס, כברייתא, אך כל המשפט "דתנא רבי ישמעאל ... שמענום" חסר בכת"י פריס, ועל פי בעל דקדוקי סופרים (אות ה) זו באמת תוספת. אם כן, ההבחנה בין לשון שני הדיבורים הראשונים נמצאת כבר בדברי התנאים (בברייתא דבי רבי), אך המשפט המפורסם "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום", שנפגש בו גם בהמשך הדברים, כנראה איננו מדברי התנאים.

12. ספר המצוות להרמב"ם, מהדורת הרב שעוועל, ירושלים תשמ"א, מבוא, עמ' כג.

13. שם, עמ' א, ד"ה העיקר הראשון.

14. מנין רמ"ח ושס"ה מוזכר גם בב"ר פר' כד (עמ' 234) ובפדר"כ פר' יב (עמ' 203), אך הסכום הכולל - תרי"ג נמצא שם רק בדפוסים וחסר בכתבי יד. מקורות נוספים ראה בדברי הרמב"ן שם, וראה גם ד' הנשקה, 'כלום נתנו התנאים מספר למצוות?', סיני קטז (תשנ"ה), עמ' מז-נח.

15. מקבילות נוספות בשמ"ר פר' לג, דב"ר (ליברמן) דברים יא (עמ' 8), פס"ר פר' כב.

החכמים (=רבני) מסתמכים על סדר הכתובים בשמות כ: עשרת הדברות נאמרו על ידי הקב"ה, כמו שכתוב בפסוק א "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר". רק עם סיום עשרת הדברות אמרו ישראל למשה "דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות" (פס' יד), ודבריהם נתקבלו - "ויעמד העם מרחוק ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלהים" (פס' יז). על כן ברור, שרק מכאן והלאה שמעו ישראל את התורה מפי משה, ועשרת הדברות שמעו במישרין מפי הקב"ה.

הבסיס לשיטתו של רבי יהושע בן לוי, הוא כנראה ההבדל בין לשון נוכח לנסתר, שהרי שני הדיבורים הראשונים

"לֹא תִשָּׂא אֶת־שֵׁמִי ה' אֱלֹהֶיךָ לְשׂוֹא"

הדיבור "לא תשא את שם ה' אלהיך לשווא" הוא הדיבור השלישי בעשרת הדברות. נראה שעצם המיקום שלו מלמד על חשיבותו. "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום" (מכות כד ע"א). שתי דברות נאמרו מפי הגבורה, בלשון מדבר. שאר הדברות, והתורה כולה, נאמרו בלשון נסתר, ובראשם איסור "לא תשא".

חומרתו של האיסור, ומקומו החשוב במעמד הר סיני, באים לידי ביטוי בכל פעם שאדם עומד להעיד בפני בית דין, בנוסח האזהרה שמזהירים אותו בית דין:

בבלי שבועות

לח ע"ב - לט ע"א

אומרים לו, הוי יודע שכל העולם כולו נזדעזע בשעה שאמר הקב"ה בסיני "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא" (שמות כ, ו). וכל עבירות שבתורה נאמר בהן "ונקה" (שם לד, ז), וכאן נאמר "לא ינקה". וכל עבירות שבתורה נפרעין ממנו, וכאן ממנו וממשפחתו... וכל עבירות שבתורה נפרעין ממנו, וכאן ממנו ומכל העולם כולו... וכל עבירות שבתורה, אם יש לו זכות תולין לו שנים ושלושה דורות, וכאן נפרעין ממנו לאלתר...

חומרתם של דברי שווא ושקר עולה גם מהופעתם הכפולה בעשרת הדברות. לצד הדיבור "לא תשא" עומד גם הדיבור "לא תענה ברעך עד שקר" (כ, יב), שהקשר ביניהם ברור, למרות שכל אחד עוסק באיסור אחר. ההופעה הכפולה של האיסור מלמדת על שני הפנים שבו. הדברות נחלקות לחמש שבין אדם למקום וחמש שבין אדם לחבירו. והנה, האיסור לומר דברי שווא ושקר נמצא בשני החלקים, כיוון שיש בו שני צדדים, ושניהם מזוכרים בכתוב. מצד אחד, יש כאן פגיעה בשמו של ה' בנשיאת שמו לשווא, ועל כן "לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא", ומצד שני, השקר

כתובים בלשון נוכח, ואילו "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא", וכן בשבת ובכיבוד אב ואם, הלשון כתובה בגוף שלישי. רעיון זה איננו מבואר במדרש. המדרש מביא רק את תגובתו של רבי יהושע בן לוי לראיה של חכמים. לדעתו, הפסוק "דבר אתה עמנו ונשמעה" מובא אמנם אחרי עשרת הדברות, אך מקומו הוא בין הדיבר השני לשלישי. 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' - התורה לא כותבת את הדברים בהכרח לפי סדר התרחשותם, וכאן נכתב הפסוק שלא במקומו, כיוון שהתורה רצתה להביא את כל עשרת הדברות כיחידה אחת.

פוגע בזולת, כפי שמדגישה התורה - "לא תענה ברעך עד שקר". גם ההופעות השונות של איסור שבועת שקר בתורה משקפות את שני הפנים שלו:

דברים י, יז-כ

כי ה' אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וְאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבֹּר וְהַנּוֹרָא.. אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ תִירָא אֹתוֹ תַעֲבֹד וְבוֹ תִדְבָּק וּבְשֵׁמוֹ תִשָּׁבַע:

הציווי החיובי, להישבע בשם ה', מופיע כאן בהקשר של מצוות שבין אדם למקום. החובה לירא את ה' ולהידבק בו, תוך הכרה שהוא אלהי האלהים, כוללת בתוכה גם את האיסור להישבע בשמו של גורם אחר מלבדו, ואת החובה להישבע בשמו כשצריך להישבע. מצד שני, מצאנו גם:

ויקרא יט, יא-יב

לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו: ולא תשבועו בשמי לשקר וחללת את שם א-להיך אני ה': כאן המצוה היא בהקשר של בין אדם לחבירו. וההקשר מלמד שעיסוק לא ישר בענייני ממונות עלול להביא גם לשבועת שקר, כפי שמפרש רש"י:

רש"י

ויקרא יט, יא

לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו ולא תשבועו - אם גנבת, סופך לכחש, סופך לשקר, סופך להשבוע לשקר: אבל גם בפסוק זה, בהקשר הממוני, התורה מדגישה ששבועה לשקר בשם ה' יש בה חילול שמו.

ואני אראה להם כי היא קשה מכל הלאוין הבאים אחריו. כי הרוצח והנואף שהם עבירות קשות, לא יוכל כל עת לרצוח ולנואף, כי יפחד. ואשר הרגיל עצמו להשבע לשוא, ישבע ביום אחד שבועות אין מספר. וכל כך הוא רגיל בעבירה הזאת שלא ידע שנשבע. ואם אתה תוכיחנו למה נשבעת עתה, אז ישבע שלא נשבע מרוב רגילותו בה, כי לפני כל דבור שידברו יקדימו השבועה, והוא להם לשון צחות. ואילו לא היה בישראל רק זאת העבירה לבדה, תספיק להאריך הגלות ולהוסיף מכה על מכותינו. ואני אראה שגעונם, כי הרוצח, אם רצח אויבו, מלא תאותו בנקמתו. גם הנואף כן לפי שעתו, והגונב מצא הנאות לצרכו, ועד שקר להתרצות או להתנקם. והנה הנשבע לשקר בכל עת שאין עליו שבועה, הוא מחלל שם שמים בפרהסיא בלא הנאה שיש לו.

עמדנו על חומרת האיסור של "לא תשא את שם ה' אלהיך לשווא", והנחנו כי המדובר בשבועת שקר בשם ה'. אך ראוי שנשים לב לכך ששבועה לא נזכרה במפורש בפסוק, וגם פירוש המלה "שווא" איננו חד משמעי. מהו "שווא"? נראה המפתח לכך נמצא בדיבר המקביל "לא תענה ברעך". בעוד שבעשרת הדברות שבשמות נאמר "לא תענה ברעך עד שקר" (כ, יב), בספר דברים נאמר "ולא תענה ברעך עד שוא" (ה, טז). האם זהו גיוון לשוני, המלמדנו ש"שווא" ו"שקר" אחד הם (כלשון הברייתא בשבועות כ ע"ב), או שיש הבדל במשמעות, ושני איסורי "לא תענה" משלימים אחד את השני? ומה, אם כן, כלול ב"לא תשא את שם ה' אלהיך לשווא"? האם יש הבדל בינו לבין "ולא תשבעו בשמי לשקר" (ויקרא יט, יב)?

אין צריך לומר ש"שקר" משמעו, כמעט תמיד, דבר שאיננו אמת - "וכחש בה ונשבע על שקר" (ויקרא ה, כב). "שווא" משמעו בדרך כלל דבר הבל, או חנם. "אמרתם שוא עבוד אלהים" (מלאכי ג, יד) - אין בכך כל תועלת, לדבריהם. "אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו ברו" (תהלים קכז, א) - לחינם עמלו בוניו. אך יש גם מקומות שהוא מקביל ל-'כזב', ונראה שמתפרש כמוהו - "שוא ודבר כזב הרחק ממני" (משלי ל, ח).

נראה שבמעט מקומות גם "שקר" מתפרש ומקביל להבל, כמו למשל "שקר החן והבל היופי" (משלי לא, ל), אך קשה להוכיח זאת, כיוון שכל דבר שאיננו אמת הוא הבל. חז"ל עסקו באריכות בהבחנה בין שבועת שווא ושקר, במשנה ובתלמוד מסכת שבועות פרק ג (בבלי, בעיקר בדף כ ע"ב - כא ע"ב). כאמור, ברייתא קצרה בבבלי כ ע"ב אומרת "שוא ושקר אחת הן", אך הסוגיה מביאה דעות שונות המבחינות בין שני האיסורים. כאן נביא את סיכומו להלכה של הרמב"ם, המבחין על פי ההבחנה הלשונית שעמדנו עליה, בין שבועת שקר, שהיא שבועה על דבר שאיננו

על חומרת האיסור עמדו המפרשים, ונביא כאן מדבריהם של הראב"ע ובעל ספר החינוך:

אבן עזרא

הפירוש הארוך, שמות כ, ו

לא תשא את שם ה' אלהיך ... כי כאשר הוא השם אמת, כן יהיה דברו אמת. והנה אם לא יקיים דברו כאילו מכחיש את השם. ומנהג אנשי מצרים עד היום, אם ישבע אדם בראש המלך ולא יקיים את דברו הוא בן מות. ואלו נתן כופר משקלו זהב לא יחיה, בעבור כי הוא בוזת את המלך בפרהסיא. אם כן למלך בשר ודם, כמה אלף אלפי פעמים חייב אדם להשמר שלא תכשילהו לשונו לתת את פיו לחטיא את בשרו לזכרו לשוא... והכלל, לא מצאנו בעשרת הדברים, שכתוב שם שכר טוב מפורש רק בכבוד אב ואם, ולא עונש מפורש רק בעבודת גילולים ובנשיאות השם לשוא.

ספר החינוך

מצוה ל

משרשי מצוה זו, לדעת בני אדם ולקבוע בנפשותם ולחזק האמונה בלבבותם, כי האל ברוך הוא אשר בשמים ממעל, חי וקיים לעד אין קיום כקיומו, וראוי ומחויב עלינו בזכרנו שמו הגדול על מעשינו ועל דבורינו, לזכרו באימה ביראה ברתת ובזיע, ולא כמהתלים ומדברים בדבר קל כמו הדברים ההווים ונפסדים ואינם נשארים בקיומם כמונו אנחנו בני אדם ושאר דברי העולם השפל, על כן לקבוע הענין הזה בלבבנו ולהיות יראתו על פנינו לחיותנו ולזכותנו, חייבנו במצוה הזאת לבל נזכיר שמו הקדוש לבטלה, וענש מלקות על המקיל ועובר עליה.

ומזה השורש בעצמו הוא ענין שבועת שקר, כלומר נשבע לקיים דבר ולא קיימו, שהיא נקראת שבועת ביטוי, שבא עליה לאו אחר בפני עצמו בסדר קדושים תהיו, כמו שנאמר "ולא תשבעו בשמי לשקר" (ויקרא יט, יב), כי הנשבע בשם הגדול לאמת דבר שהיה, והוא יודע ששקר בפיו, הנה הוא מקיל ביראת אלהים כאומר בלבו שאין אמת, תאלמנה שפתיו.

השבועה בשם ה' לשווא יש בה חילול השם, ובזיון למלך מלכי המלכים. הראב"ע מאריך בביאורו לכתוב זה, כיוון שהמציאות כפי שהוא מעיד עליה היא שאנשים מזולזלים בשבועה, ולא רואים בשבועת שקר איסור חמור. בהתייחסו לכך בהמשך הפירוש, הראב"ע נוגע גם בצד שבין אדם לחבירו באיסור זה:

אבן עזרא

הפירוש הארוך, שמות כ, ו

ורבים חושבים, כי הנושא השם לשוא לא עשה עבירה גדולה.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

אמת, לבין שבועת שווא, שהיא שבועה על דברי הבל, או דברים מיותרים.

רמב"ם

הל' שבועות א הלכה א-ז

ארבעה מיני שבועות הן: שבועת ביטוי ושבועת שוא ושבועת הפקדון ושבועת העדות, שבועת ביטוי הוא שנאמר בתורה או נפש כי תשבע לבטא בשפתים להרע או להיטיב, והיא נחלקת לארבעה חלקים...

הלכה ג

נשבע אחת מארבע מחלוקות אלו והחליף כגון שנשבע שלא יאכל ואכל או שיאכל ולא אכל או שאכלתי והוא לא אכל שלא אכלתי ואכל הרי זו שבועת שקר, ועל זה וכיוצא בו נאמר "לא תשבעו בשמי לשקר", ואם נשבע לשקר במזיד לוקה, בשוגג מביא קרבן עולה ויורד שנאמר ונעלם ממנו והוא ידע ואשם וגו'.

הלכה ד

שבועת שוא נחלקת לארבע מחלוקות, האחת שנשבע על דבר הידוע שאין כן, כיצד כגון שנשבע על האיש שהוא אשה, ועל האשה שהוא איש, ועל עמוד של שיש שהוא של זהב, וכן כל כיוצא בזה.

הלכה ה

השניה שנשבע על דבר ידוע שאין בו ספק לאדם שהוא כן, כגון שנשבע על השמים שהוא שמים, ועל האבן זו שהיא אבן, ועל השנים שהם שנים וכן כל כיוצא בזה, שזה הדבר אין בו ספק לאדם שלם כדי לצדק הדבר בשבועה.

הלכה ו

שלישית שנשבע לבטל את המצוה, כיצד כגון שנשבע שלא יתעטף בציצית, שלא ילבש תפילין, ושלא ישב בסוכה בחג הסוכות, ולא יאכל מצה בלילי הפסח, או שיתענה בשבתות ובימים טובים וכן כל כיוצא בזה.

הלכה ז

רביעית שנשבע על דבר שאין כח בו לעשות, כיצד כגון שנשבע שלא יישן שלשה ימים לילה ויום רצופים, או שלא יטעום כלום שבעה ימים רצופים וכן כל כיוצא בזה, כל הנשבע שבועת שוא מארבע שבועות אלו עובר בלא תעשה שנאמר לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, ואם היה מזיד לוקה ואם היה שוגג פטור מכלום.

שבועת שווא היא דברי הבל, בלי קשר לשאלה אם הדברים הם אמת או לא. גם הנשבע על השמים שהם שמים נשבע שבועת שווא, כיוון שזו שבועה מיותרת, שאין בה שום תועלת. גם שבועה לבטל מצוה היא שבועת שווא, כיוון שאלו הם דברי הבל חסרי כל משמעות. אדם יכול להחליט, חלילה, שאיננו מקיים מצוה, אך השבועה על כך היא מיותרת, ואינה משנה דבר, ולכן היא מוגדרת כשבועת שווא.

המלה "שווא" נמצאת בפסוקנו פעמיים, גם בסופו - "כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא". אונקלוס, בתרגומו לפסוק, בחר לגוון ולהכניס בתוך הפסוק גם את שבועת שווא וגם את שבועת שקר:

אונקלוס

שמות כ, ו

לא תימי בשמא דיי אלהך למגנא ארי לא יזכי יי ית דיימי בשמיה לשקרא.

במקומות אחרים (שמות כג, א; דברים ה, טז) מתרגם אונקלוס "שוא" - 'שקר', ובכך הוא ביטל את ההבחנה בלאו של "לא תענה" בין שמות לדברים, וכך הוא תרגם בחלקו השני של פסוקנו. בתחילת הפסוק, בשל ההבחנה של חז"ל בין שבועת שווא לשבועת שקר, הוא בחר לתרגם "למגנא" - לחנם.

כאמור, לשון שבועה איננו נזכר בפסוקנו, אלא לשון "לא תשא", וכך גם בשמות כג, א - "לא תשא שמע שוא". הביטוי משמש כלשון שבועה, כיוון שהנשבע נושא ידו בשבועה. כך למשל, "וְהִבַּאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נְשָׂאתִי אֶת יָדִי לָתֵת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב" (שמות ו, ח).

חז"ל מצאו בפסוק גם רמז לאיסור נוסף, של הזכרת שם ה' לחינם אף ללא שבועה.

בבלי ברכות

לג ע"א

ואמר רב ואיתימא ריש לקיש, ואמרי לה רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו: כל המברך ברכה שאינה צריכה - עובר משום: "לא תשא".

וכך כותב הרמב"ן:

רמב"ן

שמות כ, ו

לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא. כבר נתפרש זה הכתוב בדברי רבותינו שהוא אוסר להשבע בשם הנכבד לריק, כגון הנשבע על הידוע לאדם לשנותו או לקיימו, על עמוד של שיש שהוא של זהב או שהוא של שיש, והוא עומד לפנייהם ומכירים בו. ועל דרך הפשט יאסור עוד שלא ישא על שפתיו השם הנכבד על חנם, כלשון "לא תשא שמע שוא" (שמות כג, א), "ובל אשא את שמותם על שפתי" (תהלים טז, ד), כי הדבור יקרא כן בעבור שישא בו קול...

שבועה לא נזכרה בפסוק, ולכן אפשר לכלול בו כל אמירה שיש בה הזכרת שם ה' לחינם. "לא תשא" איננו מתפרש בהכרח כנשיאת יד בשבועה, אלא מכיל בתוכו גם משמעות נוספת, של נשיאת קול.

”זָכוֹר אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ” - כיצד זוכרים?

”זכור את יום השבת” - כיצד זוכרים את השבת? המדרש מביא לכך שתי תשובות:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ז (עמ' 229) [לשמות כ, ז]

אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן חנניה בן גרון אומר: 'זכור את יום השבת לקדשו' - תהא זוכרו מאחד בשבת, שאם יתמנה לך מנה יפה תהא מתקנו לשם שבת.
רבי יצחק אומר: לא תהא מונה כדרך שאחרים מונין אלא תהא מונה לשם שבת.

שתי צורות מביא המדרש לזכירת שבת, צורות שונות, אך אינן סותרות זו את זו. לדעת שני התנאים משמעות המצוה "זכור" היא שזכרון השבת יהיה בתודעתו של האדם במשך כל השבוע, כל אחד מהתנאים מציע דרך אחרת לקיום מצוה זו. לדעת אלעזר בן חנניה האדם צריך להכין את סעודת השבת שלו מיום ראשון, ולייעד כל מנה יפה לשבת. לדעת ר' יצחק זכרון השבת מתקיים בכך שלימי השבוע אין שמות עצמאיים כנהוג אצל הגויים - "כדרך שאחרים מונין" - אלא הם נמנים במספרים כמניין לקראת השבת - ראשון בשבת, שני בשבת וכו'.

באופן דומה, מובאות שתי דעות במכילתא דרשב"י, וכאן מתברר שהדעה הראשונה היא דעתו ודרך הנהגתו של שמאי הזקן:

מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי

שמות כ, ח (עמ' 148)

שמאי הזקן אומר: זכרה עד שלא תבוא ושמרה משתבוא. אמרו עליו על שמאי הזקן, שלא היה זכרון שבת זו מתוך פיו. לקח חפץ טוב אמר - 'זה לשבת', כלי חדש אומר - 'זה לשבת'. 'זכור' - ר' יהודה בן בתירה אומר: מנין שכשאתה מונה הוי מונה אחד בשבת ושני בשבת שלישי בשבת רביעי בשבת חמישי בשבת וערב שבת, תלמוד לומר: 'זכור'. הרמב"ן בפירושו לפסוק זה מבאר ששמאי לומד מפסוק

יתרו

זה עקרון, שצריך לזכור את השבת בימי החול, עקרון שיכול לבוא לידי ביטוי בדרכים שונות, ולא דווקא בדרך המתוארת במדרש. שמאי מסכים שיש למנות את ימי השבוע לקראת השבת, והמדרש מוסיף ומתאר את מנהגו של שמאי להכין את מאכליו לשבת, לא כחיוב גמור, אלא כדרך לקיום העקרון אותו למד מהפסוק. בתלמוד הבבלי מתבאר שדעת שמאי היא דעת יחיד, והלל הזקן חולק עליו:

בבלי ביצה

טז ע"א

תניא, אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא בהמה נאה, אומר: 'זו לשבת'. מצא אחרת נאה הימנה - מניח את השניה ואוכל את הראשונה. אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו, שכל מעשיו לשם שמים. שנאמר: 'ברוך אדני יום יום יום [יעמס לנו, האל ישועתנו סלה]' (תהלים סח, כ).
תניא נמי הכי: בית שמאי אומרים: מחד שביך לשבתך*, ובית הלל אומרים: 'ברוך ה' יום יום'.

* מחד שביך לשבתך - מאחד בשבת לשבתך.

הברייתא מוסיפה בהסבר שיטתו של שמאי על האמור במכילתות, שההכנה לשבת באה לידי ביטוי אצל שמאי לא רק בהכנת המאכלים. כאשר שמאי מצא בהמה נאה יותר, ייעד אותה לשבת ואכל את הראשונה, נמצא שגם אכילתו בימי החול היתה לכבוד שבת.

הלל הזקן חולק על שמאי, ואיננו מייעד את המנה היפה לשבת, אלא אוכל אותה ביום שמצא אותה, ובכך מכבד אף את ימי החול ומברך את הקב"ה בכל יום. לדעת הרמב"ן, הלל איננו חולק על העקרון של שמאי, שיש להזכיר את השבת בימי החול, אלא חולק רק על דרך הקיום של מצוה זו בהכנת המאכלים לשבת.

עוד מתברר מהבבלי, בברייתא השניה, שהמחלוקת הקדומה בין שמאי להלל היא גם מחלוקת בין הבתים, בית שמאי ובית הלל.

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

מצוות כבוד אב ואם ומקומה בעשרת הדברות

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ח (עמ' 233) [לשמות כ, יב]

כי צד נתנו עשרת הדברות? - ה' על לוח זה וה' על לוח זה.

על אף שהתורה איננה מתארת את דרך כתיבתם של עשרת הדברות על גבי שני הלוחות, התקבלה, הן במסורת המדרש והפרשנות, והן בפיוט ובציורים, החלוקה לחמש דברות על כל לוח. חלוקה זו מבליטה את מקומה המיוחד של מצוות כיבוד אב ואם. הרי מקובל לחלק את המצוות למצוות שבין אדם למקום ולמצוות שבין אדם לחבירו, ואף עשרת הדברות פותחות במצוות בין אדם למקום ועוברות אחר כך למצוות שבין אדם לחבירו. כך גם מסביר הרמב"ן את החלוקה לשני לוחות:

רמב"ן

שמות כ, יב

והנראה במכתב הלוחות שהיו החמש ראשונות בלוח אחד שהם כבוד הבורא כמו שהזכרתי, והחמש השניות בלוח אחד, שיהיו חמש כנגד חמש...

והנה, החלוקה לשני חלקים שווים מעמידה את מצוות כיבוד אב ואם כחריג, זוהי מצווה שעל פי ההגדרה הפשוטה היא בין אדם לזולתו, ולא בינו לבין האל, אך מקומה בלוח שעוסק במצוות שבין אדם למקום. המדרש מתייחס למקומה של המצווה בעשרת הדברות:

בבלי קידושין

לא ע"א

דרש עולא רבה אפיתחא דבי נשיאה, מאי דכתיב: "וידוך ה' לא מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך" (תהלים קלח, ד)? "נאמר פיך לא נאמר אלא "אמרי פיך". בשעה שאמר הקב"ה "אנכי" ו"לא יהיה לך", אמרו אומות העולם: לכבוד עצמו הוא דורש, כיון שאמר "כבוד את אביך ואת אמך", חזרו והודו למאמרות הראשונות.

הדרשן שם בפי אומות העולם טענה מגוחכת - הקב"ה דואג לכבוד עצמו, ולכן ציווה "אנכי" ו"לא יהיה לך". רק כששמעו האומות את הציווי על כיבוד אב ואם, הבינו האומות שאין הוא דואג דווקא לכבודו. או כלשון המדרש במדבר רבה:

במדבר רבה

פרשה ח, ד

...בשעה שאמר "כבוד" אמרו, בנימוסות שלנו כל מי שמכתיב את עצמו סיגרון (פירוש: נושא כלים) למלך הוא כופר באבותיו

וזה מכריז ואומר "כבוד את אביך ואת אמך"?! עמדו מכסאותם והודו לו.

נראה שמדרשים אלו אינם מתכוונים רק לתת "הכשר" לתביעה להכרה באלהותו של הקב"ה, אלא רוצים הם גם ללמד על חשיבותה של ההכרה במקומם של ההורים, והחובה לכבדם. המצווה נמצאת בראש עשרת הדברות, בסמוך לציווי "אנכי", כדי ללמד על חשיבותה. היא אמנם על פי תכנה מצווה בין אדם לחבירו, אך יש לה מקום של כבוד בראש מצוות אלו. והיא מהווה מעין מעבר ממצוות בין אדם למקום למצוות בין אדם לחבירו.

עוד מצאנו השוואה בין כבוד ההורים לכבודו של מקום בברייתות שאינן עוסקות בסדרם של הדברות, אלא בקשר לשוני בין המצוות:

בבלי קידושין

ל ע"ב

ת"ר נאמר: "כבוד את אביך ואת אמך" (שמות כ, יא), ונאמר: "כבוד את ה' מהונך" (משלי ג, ט), השווה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום. נאמר: "איש אמו ואביו תיראו" (ויקרא יט, ג), ונאמר: "את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד" (דברים ו, יג), השווה הכתוב מוראת אב ואם למוראת המקום. נאמר: "מקלל אביו ואמו מות יומת" (שמות כא, יז), ונאמר: "איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו" (ויקרא כד, טו), השווה הכתוב ברכת אב ואם לברכת המקום... וכן בדין, ששלשתן שותפין בו.

השווה הכתוב בין כבוד אב ואם לכבוד המקום. הברייתא המקבילה בירושלמי אומרת זאת בצורה חריפה, כיבוד אב ואם לא רק הושווה לכבוד המקום, אלא עדיף עליו:

ירושלמי קידושין

פרק א הלכה ז, סא ע"ב

תני ר"ש בן יוחי, גדול הוא כיבוד אב ואם שהעדיפו הקב"ה יותר מכבודו. נאמר כאן "כבוד את אביך ואת אמך" (שמות כ, יא), ונאמר להלן "כבוד את יי' מהונך" (משלי ג, ט). במה את מכבדו מהונך? מפריש לקט שכחה ופיאה, מפריש תרומה ומעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני וחלה, ועושה סוכה ולולב שופר ותפילין וציצית, מאכיל את הרעבים ומשקה את הצמאיים. אם יש לך את חייב בכל אילו, ואם אין לך אין את חייב באחת מהן. אבל כשהוא בא אצל כיבוד אב ואם - בין שיש לך בין שאין לך "כבוד את אביך ואת אמך", אפילו את מסבב על הפתחים.

הרמב"ן, שסוף דבריו כבר הובא לעיל, מסביר אף הוא את חשיבותה של המצווה:

רמב"ן

שמות כ, יא-יב

כבד את אביך - הנה השלים כל מה שאנו חייבין בדברי הבורא בעצמו ובכבודו, וחזר לצוות אותנו בעניני הנבראים, והתחיל מן האב שהוא לתולדותיו כענין בורא משתתף ביצירה, כי השם אבינו הראשון, והמוליד אבינו האחרון, ולכך אמר במשנה תורה (דברים ה טו) כאשר צויתך בכבודי כן אנכי מצוך בכבוד המשתתף עמי ביצירתך...

והנה עשרת הדברות חמשה בכבוד הבורא וחמשה לטובת האדם, כי כבד את אביך כבוד האל, כי לכבוד הבורא צוה לכבד האב המשתתף ביצירה, ונשארו חמשה לאדם בצרכו וטובתו.

נראה שאפשר למצוא בדברי הרמב"ן שני עניינים שונים, המהווים יחד את נקודת המעבר ממצוות שבין אדם למקום למצוות שבין אדם לחבירו. בפסקה הראשונה הוא מסביר שכבוד האב חשוב, כיוון שהאב הוא מעין בורא לבן. ואילו בפסקה השנייה המוקד איננו האב, אלא הקב"ה. יש לכבד את האב, כיוון שבכך אנחנו מכבדים את אבינו הראשון.

הראב"ע בפירושו לעשרת הדברות מסביר את סדרם של הדברות על פי חשיבותם. הדיבור הראשון, "אנכי", הוא השורש, שהכל נובע ממנו, וכן נסדרו "לא יהיה לך" ו"לא תשא" על פי מעלתם:

אבן עזרא

הפירוש הקצר, שמות כ, א

הדבור החמשי כבוד הורים, בעבור שכבודם תלוי בכבוד שמים, כי הם הולידוהו בכח השם והאכילוהו והלבישוהו. ודעה בלב נטועה, שחייב אדם לתת גמול טוב למטיבים לו, על כן באלה הדבורים החמשה יש זכר השם. ובחמשה הנותרים אין שם, בעבור שאלה החמשה הם בין אדם לבורא.

ראב"ע רומז למה ששנינו בברייתא, שהוקש כבוד ההורים לכבוד המקום. כפי שאדם חייב להודות ולהכיר בגדולתו של אביו שבשמים, כך צריך להכיר טובה לאביו מולידו. הוא עומד על כך שבדיבור זה, כמו בכל אלה שלפניו, מוזכר שם השם, מה שאין כן בדברות האחרונות. אם בדברינו למעלה עמדנו על כך שמצוה זו היא בראש המצוות שבין אדם לחבירו, הראב"ע מוסיף על כך, ומגדיר את המצוה כמצוה שבין אדם לבוראו!

מטרתן של מצוות

לפי הקריאה המקובלת, נצמדת אריכות הימים על האדמה לכיבוד אב ואם, אמנם בספר דברים היא מופיעה ביחס למצוות בכלל, והדבר יוסבר להלן לפי המבנה (בפרק 'בינה בתורה'), כסיכום לחמשת הדיבורים בכללם. אכן, רוב המדרשים מתייחסים לאריכות הימים כמטרת המצוות כולן.

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ח (עמ' 232) [לשמות כ, יא]

'כבד את אביך ואת אמך'. אם כבדתן - 'למען יאריכון ימך', ואם לאו - למען יקצרון ימך. שדברי תורה נוטריקון*, שכן דברי תורה נדרשין מכלל הן לאו מכלל לאו הן.

* נוטריקון - משמש בדרך כלל כראשי תיבות, אך הפירוש המילולי של הביטוי הוא - כתיבה מקוצרת. כאן התורה קצרה וכתבה רק את השכר לעושה המצוה - אריכות ימים, אך כוונתה גם לומר שהעונש הוא קיצור ימים.

באופן פשוט נראה שאריכות ימים המוזכרת בפסוק כוונתה לייעודן של מצוות בעולם הזה, כך אמנם משתמע גם ממספר מדרשים:

מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי

שמות כ, יב (עמ' 252)

'למען יאריכון ימך על האדמה' - ולא בגולה ולא בתושבות.

מדרש זה בא ללמד שאריכות הימים היא דווקא "על האדמה", ולא בחוץ לארץ, וממילא משמע שלדעתו השכר הוא בעולם הזה. אך בברייתא בתלמוד הבבלי מוסב השכר לעולם הבא:

בבלי קידושין

לט ע"ב

דתניא, רבי יעקב אומר: אין לך כל מצוה ומצוה שכתובה בתורה שמתן שכרה בצדה, שאין תחיית המתים תלויה בה. בכיבוד אב ואם כתיב: 'למען יאריכון ימך ולמען ייטב לך' (דברים ה, טו), בשילוח הקן כתיב: 'למען ייטב לך והארכת ימים' (שם כב, ז), הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים, ובחזירתו נפל ומת, היכן טובת ימיו של זה? והיכן אריכות ימיו של זה? אלא, 'למען ייטב לך' - לעולם שכולו טוב, 'ולמען יאריכון ימך' - לעולם שכולו ארוך.

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

הקושי של הדרשן איננו בפירוש הפסוק אלא קושי תיאולוגי. כיצד ניתן לומר שאדם זוכה לאריכות ימים בזכות מצוות אלו, הרי המציאות היא שונה, ויש שמקיימים את המצוות ולא זוכים לאריכות ימים? הפתרון הוא שהשכר המתואר בפסוק איננו בעולם הזה, אלא בעולם הבא.

המשנה, המוכרת בדרך כלל על פי הנוסח המורחב יותר של הברייתא הנאמרת בברכות השחר, מדברת על גמול על המצוה הן בעולם הזה והן בעולם הבא:

משנה פאה

פרק א משנה א

אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא: כיבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כולם.

כפי שבקרקעות, בעל הקרקע נהנה מהפירות שנותנת לו הקרקע, ויחד עם זאת איננו מאבד את הקרן - הערך הבסיסי של הקרקע, כך גם במצוות אלו. עיקר השכר - הקרן - הוא לעולם הבא, אך בצד זה האדם נהנה מהפירות - מהתוצאות החיוביות של מעשיו - כבר בעולם הזה.

ספרי דברים

פיסקא שלו (עמ' 386) [לדברים לב, מו-מז]

'[לשמר לעשות את כל דברי התורה הזאת. כי לא דבר רק הוא מכם, כי הוא חייכם] ובדבר הזה תאריכו ימים'. זה אחד מן הדברים שהעושה אותם אוכל פירותיהם בעולם הזה ואריכות ימים לעולם הבא, ומפורש כאן בתלמוד תורה. בכבוד אב ואם מנין, תלמוד לומר: 'כבוד את אביך ואת אמך למען יאריכון ימין' (שמות כ, יא). בשלוח הקן כתוב: 'שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך למען ייטב לך והארכת ימים' (דברים כב, ז). בהבאת שלום כתוב: 'וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך' (ישעיה נד, יג).

במדרש זה רשימה הקרובה לרשימה שבמשנה פאה. המדרש מוצא מקור בכתובים לאריכות ימים כשכר למצוות תלמוד תורה, כבוד אב ואם והבאת שלום, המנויים במשנה. חסר כאן גמילות חסדים, הנלמד בבבלי ובירושלמי¹⁶ מהפסוק "רדף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד" (משלי כא, כא), ונוספה מצוות שילוח הקן. גם בשילוח הקן נאמר "למען ייטב לך והארכת ימים", בדומה למצוות

כבוד אב ואם.¹⁷ התלמוד הבבלי (קדושין מ ע"א) מברר שמצוות שילוח הקן לא נזכרה במשנה כיוון שאין האדם אוכל פירותיה בעולם הזה, דהיינו, אין בה תועלת לבריות. מדרשים נוספים מתייחסים לשתי מצוות אלו, כבוד אב ואם ושילוח הקן, שבשתייהן מפורש שכר המצוה. למעלה ראינו, שבבבלי קדושין הביאו מצוות אלו בהקשר של השאלה אם השכר הוא בעולם הזה או בעולם הבא. בירושלמי מובאות מצוות אלו כדי ללמד על שכר מצוה במצוות אחרות:

ירושלמי פאה

פרק א הלכה א, טו ע"ד

רבי אחא בשם רבי אבא בר כהנא: כתיב 'אורח חיים פן תפס נעו מעגלותיה ולא תדע' (משלי ה, ו). טילטל הקב"ה מתן שכרן של עושי מצות כדי שיהו עושיין אותן באמונה. רבי אחא בשם רבי יצחק: כתיב 'מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים' (משלי ד, כג), מכל מה שאמרו לך בתורה השמר, שאין את יודע מאי זה מהן יוצא לך חיים. אמר רבי בא בר כהנא: השוה הכתוב מצוה קלה שבקלות למצוה חמורה שבחמורות. מצוה קלה שבקלות - זה שילוח הקן, ומצוה חמורה שבחמורות - זה כיבוד אב ואם, ובשתייהן כתיב 'והארכת ימים'.

בחלק האחרון של פסקה זו, אומר הירושלמי שמצוות שילוח הקן היא מצוה קלה שבקלות, ומצוות כבוד אב ואם היא מצוה חמורה שבחמורות. בשתייהן השכר זהה, כדי ללמדנו שאין קשר בין חומרתה של המצוה והקושי לקיימה לבין שכר המצוה. נראה שרבי בא מתכוון לומר שאין השכר "למען יאריכון ימין" מייחד דווקא שתי מצוות אלו. התורה אמרה זאת במצוה קלה שבקלות ובמצוה חמורה שבחמורות כדי ללמדנו שזהו שכרם של כל המצוות.

בחלק הראשון של הפסקה מסביר הירושלמי מדוע בדרך כלל לא מוזכר שכר המצוה. "נעו מעגלתיה לא תדע" (משלי ה, ו) - נסתרות הן דרכיו של הקב"ה, ואיננו יודעים איזה שכר מזומן לכל מצוה. ומה הטעם? - "ארח חיים פן תפס", כדי שאדם לא יבחר איזה מצוות לקיים על פי השכר, אלא יעשה את כולם בנאמנות.

במדרש, נוסף על דברי הירושלמי משל:

16. בבלי קדושין מ ע"א, ירושלמי פאה פ"א ה"א, טו ע"ד.

17. בשמות כ, יא נאמר: "למען יאריכון ימין על האדמה...", ובדברים ה, טו נוסף: "למען יאריכון ימין ולמען ייטב לך על האדמה". על ההבדל עומדת הגמרא בבבלי בבא קמא נד ע"ב.

יתרו

זית הוא, שכרו מאתים זוז. אמרו לו: לא היית צריך להודיע אותנו איזה אילן שכרו מרובה, כדי שנעשה תחתיו?! אמר להם המלך: אילו הודעתי, היאך היה כל פרדסי נעשה?! כך לא גילה הקב"ה מתן שכרן של מצות חוץ משתי מצות, החמורה שבחמורות והקלה שבקלות. כבוד אב ואם חמורה שבחמורות, ומתן שכרה אריכות ימים שנאמר 'כבד את אביך ואת אמך למען יאריך ימך' (שמות כ, יא), והקלה שילוח הקן, ומהו שכרה - אריכות ימים, שנאמר: 'שלח תשלח את האם וגו' (דברים כב, ז).

דברים רבה

פרשה ו, ב

... למה הדבר דומה? למלך ששכר לו פועלים והכניס אותן לתוך פרדסו. סתם ולא גילה להן מהו שכרו של פרדס, שלא יניחו דבר ששכרו מועט וילכו ויעשו דבר ששכרו מרובה. בערב קרא לכל אחד ואחד. אמר לו: תחת איזה אילן עשית? אמר לו: תחת זה. אמר לו: פלפל הוא, שכרו זהוב אחד. קרא לאחר, אמר לו: תחת איזה אילן עשית? אמר לו: תחת זה. אמר לו: שכרו חצי זהוב, פרח לבן הוא. קרא לאחר, אמר לו: תחת איזה אילן עשית? אמר לו: תחת זה. אמר לו:

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר התורה ופיסוק טעמים בשיטת מיכאל פרלמן (לפי הרב ברויאר) ז"ל טעם תחתון - לפי פסוקים

א וַיִּדְבֹר אֱלֹהִים אֶת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לְאֹמְרָם:

ב אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים לֹא־יְהִיֶּה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל־פָּנָי:

ג לֹא־תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל וְכָל־תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתַּחַת וְאֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ:

ד לֹא־תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם:

ה כִּי אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵל קַנָּא פֹקֵד עֵוֹן אָבֹת עַל־בְּנֵי עַל־שֹׁלֵשִׁים וְעַל־רִבְעִים לְשָׁנָא:

ו וַעֲשֵׂה חֶסֶד לְאֶלְפִים וְלֹא־הָבִי וּלְשֹׁמְרֵי מִצְוֹתַי:

ז לֹא תִשָּׂא אֶת־שֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשֹׂא כִּי לֹא יִנְקָה יְהוָה אֶת־אִשְׁרֵי־שָׂא אֶת־שְׁמוֹ לְשֹׂא:

ח זְכוֹר אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ:

ט שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעֵשִׂית כָּל־מְלַאכְתֶּךָ:

י וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ:

יא לֹא־תַעֲשֶׂה כָל־מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וְאִמְתֶּךָ וּבְהֵמָתְךָ וּגְרִיךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֶיךָ:

יב כִּי שֵׁשֶׁת־יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ אֶת־הַיָּם וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּם וַיִּנַּח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל־כֵּן בֵּרַךְ יְהוָה אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ:

יג כִּבֹּד אֶת־אֲבִיךָ וְאֶת־אִמְךָ לְמַעַן יָאָרְכוּךָ וְיֵיטִיב לְךָ עַל־הַאֲדָמָה אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ:

יתרו

יב לא תרצח לא תנאף לא תגנב לא תענה ברעך עד שקר:

יג לא תחמד בית רעך לא תחמד אשת רעך ועבדו ואמתו ושורו וחמרו וכל אשר לרעך: שביעי

מעמד הר סיני

יד וכל העם ראים אתהקולת ואתהלפידים ואת קול השפר ואתההר עשן

וירא העם וינעו ויעמדו מרחק:

טו ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים פונמות:

טז ויאמר משה אל העם אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים

ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו:

יז ויעמד העם מרחק ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלהים:

עשרת הדברות

טעמים

חוקי גוי קדוש

טעם עליון - לפי דברות

וידבר אלהים את כל־הדברים האלה לאמר:

אנכי יהוה אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים:

לא יהיה־לך אלהים אחרים על־פני

לא תעשה־לך פסל וכל־תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ

לא־תשתחוה להם ולא תעבדם

כי אנכי יהוה אלהיך אל קנא פקד עון אבת על־בנים על־שלישים ועל־רבעים לשנאי

ועשה חסד לא־לפים לאהבי ולשמרי מצותי:

לא תשא את־שם־יהוה אלהיך לשוא כי לא ינקה יהוה את־אשר־ישא את־שמו לשוא:

זכור את־יום השבת לקדשו

ששת ימים תעבד ועשית כל־מלאכתך

יום השביעי שבת ליהוה אלהיך

לא תעשה כל־מלאכה אתה ובנד־ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך

כי ששת־ימים עשה יהוה את־השמים ואת־הארץ ואת־הים ואת־כל־אשר־בם וינח ביום השביעי

על־כן ברך יהוה את־יום השבת ונקדשהו:

כבד את־אביך ואת־אמך למען יארכו־ך ימך על האדמה אשר־יהוה אלהיך נתן לך:

יתרו

מעמד הור סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר	יתרו
דרישה	
טעמים	
לשון	
מדע	
בינה	

לֹא תִגְנֹב:

לֹא תִנָּאֵף:

לֹא תִרְצַח:

לֹא-תַעֲנֶה בְרַעַךְ עַד שִׁקְרָה:

לֹא תִחַמֵּד בֵּית רַעֲךָ לֹא-תִחַמְּדוּ אִשְׁתֵּי רַעֲךָ וְעַבְדּוֹ וְאִמָּתוֹ וְשׁוֹרְךָ וְחִמְלֹךָ וְכֹל אֲשֶׁר לְרַעֲךָ: שביעי

סדר	מעמד הר סיני
דרישה	
טעמים	
לשון	
מדע	
בינה	

סדר	עשרת הדברות
דרישה	
טעמים	
לשון	
מדע	
בינה	

סדר	חוקי גוי קדוש
דרישה	
טעמים	
לשון	
מדע	
בינה	

לשון התורה

יתרו - מספר הפסוקים והדיבורים

יואל בן-נון

בעבודתו הגדולה על כתיבי היד של המסורה, גילה הרב מרדכי ברויאר ז"ל אי התאמה בין מספרי הפסוקים של פרק כ' בספר שמות (ושל פרק ה' בספר דברים) כפי שהם מסומנים ברוב החומשים ובספרי התנ"ך המקובלים, לבין סיכום הפסוקים לפרשות יתרו וואתחנן ולספרי שמות ודברים, בכתיבי היד של המסורה. נוסף לכך, בכתיבי היד של המסורה עצמם ישנו פער של שני פסוקים בין מספרי הפסוקים של פרשות יתרו וואתחנן ובין סיכום הפסוקים של ספרי שמות ודברים.

בסימני המסורה שנדפסו במקראות גדולות נקבע סכום פסוקי פרשת יתרו - ע"ב {72} (יונד"ב סימן), וזה מתאים לטעם העליון, שקובע 10 'פסוקים' לעשרת הדיברות - 'פסוק' לכל דיבר. אולם הסיכום לפסוקי ספר שמות כולו, הכתוב במקראות גדולות וגם בכתיבי היד העתיקים (לניגרד B19a וששון 507), הוא - 1209. מניין זה איננו מתאים לסכום פסוקי פרשיות השבוע של ספר שמות (ובכלל זה 72 פסוקי יתרו), המופיעים גם הם באותם כתיבי היד ובמקראות גדולות. הסכום הזה הוא 1207 פסוקים, והמניין שבכתיבי היד גבוה ממנו בשני פסוקים.

סיבת הדבר היא שסכום פסוקי ספר שמות (1209) שנמסר במסורה מבוסס על שיטת 'הטעם התחתון', שלפיה יש בעשרת הדיברות 12 פסוקים (ולא 10 פסוקים כמו בטעם העליון). כל האמור פה בספר שמות נכון גם לגבי ספר דברים: מניין פסוקי פרשת ואתחנן בכתיבי היד (119) מתאים לטעם העליון, ומניין כלל פסוקי ספר דברים (955) מתאים לטעם התחתון וגבוה ב-2 מסכום פסוקי הפרשיות (953).

בדפוסים המקובלים חל שיבוש בחלוקת הפסוקים המסומנת בעשרת הדיברות, ועשרת הדיברות נחלקים (בטעם התחתון) ל-13 פסוקים במקום ל-12 פסוקים. למספר זה אין בסיס בשום מקור של המסורה, ולכן הוא מוטעה.

זו אחת ההוכחות שהביא הרב ברויאר לסדר הפסוקים בטעם התחתון הקדום והמדויק, ולפיו מ"אנכי..." עד "... על פני" הוא פסוק שלם אחד (ולא שניים, כברוב הספרים), וכך יש באמת בעשרת הדיברות בטעם התחתון 12 פסוקים, כפי שקיבלנו במסורה, ובפרשת יתרו כולה - 74 פסוקים.

בשל כך, מספור הפסוקים בפרק כ' במהדורת ברויאר שונה מזה שברוב הדפוסים. למשל: הפסוק שאחרי הדיברות ("וכל העם...") הוא פס' יד (ולא פס' טו), ומניין פסוקי פרק כ' הוא 22 (ולא 23). פרק ה' בספר דברים במהדורת ברויאר כולל 29 פסוקים (לעומת 30 בדפוסים הנפוצים), והפסוק שאחרי הדיברות הוא פס' יח (ולא פס' יט, כמו בדפוסים הנפוצים).

להלן הסברו המלא של הרב ברויאר למערכות הטעמים הכפולות (המדויקות) של עשרת הדיברות - טעם תחתון וטעם עליון, ולמשמעותן.

אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו

א. מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן ביחס למצוות ששמענו מפי הגבורה

עשרת הדיברות פותחים במאמר "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" (שמות כ', ב). ולדעת הרמב"ם, מאמר זה הוא מצוות עשה והוא ראוי להימנות בין תרי"ג מצוות; שהרי הוא "הציווי אשר ציוונו בהאמנת

מרדכי ברויאר ז"ל

האלוהות"¹. ותפיסה זו מוכחת לדעת הרמב"ם גם מן האמור בתלמוד; שהרי רבי שמלאי אמר במסכת מכות: "שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה"². ורב המנוגא מסמיך שם את המספר הזה ללשון הכתוב "תורה צוה לנו משה" (דברים ל"ג, ד) - הווה אומר: משה מסר לנו תרי"ג מצוות - כמניין "תורה", ושתי מצוות נוספות נמסרו

1. ספר המצוות, מצוות עשה, מצווה א.
2. מכות כג ע"ב.

סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה

יתרו

העליון רשום עם סימן הטעם התחתון, שניהם באותה תיבה וברוב המקרים גם באותה אות. וכאשר שני הסימנים חלים להיות באותו מקום - שניהם למעלה מן האות או שניהם למטה מן האות - מקדימים תמיד את סימן הטעם התחתון לסימן הטעם העליון. וזה סדר ההטעמה בשתי המערכות האלה:

בטעם העליון כל דיבר הוא פסוק שלם - לא רק הדיברות שאורכם כאורך פסוק רגיל (כגון "לא תשא"), אלא גם הדיברות הארוכים ("לא יהיה לך", "זכור") והדיברות הקצרים ("לא תרצח", "לא תנאף", "לא תגנב", "לא תענה"). כנגד זה בטעם התחתון כל פסוק הוא במתכונת הרגילה של הפסוקים. ולפיכך שני הדיברות הארוכים מתחלקים לארבעה פסוקים כל אחד, וארבעת הדיברות הקצרים מצטרפים לפסוק אחד.

שתי המערכות האלה ראויות להיות זהות באותם הדיברות שאורכם כאורך פסוק רגיל. וכך אנחנו מוצאים באמת בשלושה דיברות מסוג זה ("לא תשא", "כבד", "לא תחמד"); כל אחד מהם הוא פסוק שלם לעצמו בשתי מערכות הטעמים: כדיבר - בטעם העליון, כפסוק רגיל - בטעם התחתון. אולם יוצא מכלל זה הדיבר הראשון של עשרת הדיברות ("אנכי"); הוא דיבר בעל מתכונת רגילה של פסוקים, ואף על פי כן יש בו שתיים או שלוש מערכות של טעמים המצויות - כולן או רובן - בכל מהדורות המקרא. ואלו הן:

מערכה אחת המסיימת את הדיבר בסילוק -

אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם מִבְּרִית עֲבָדִים

מערכה שנייה המסיימת את הדיבר באתנחתא -

אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם מִבְּרִית עֲבָדִים

מערכה שלישית המסיימת את הדיבר ברביע -

אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם מִבְּרִית עֲבָדִים

שלוש המערכות האלה נידונו בהרחבה על ידי חכמי ישראל, ביניהם יש להזכיר את הגדולים שבהם: חזקוני בסוף פירושו לעשרת הדיברות שבפרשת יתרו; ר' מנחם די לונזאנו, בעל **אור תורה** (א"ת); ר' ידידיה מנורצי, בעל **מנחת שי** (מ"ש); ר' שלמה מדובנא, בעל **תיקון סופרים** (רש"ד), ר' וואלף היידנהיים, בחומש **מאור עינים** בסוף ספר שמות (רו"ה). שלוש שיטות נאמרו על ידי החכמים האלה כדי לבאר את משמעות המערכות האלה ואת היחס שביניהן.

מעמד הר סיני

לנו מפי ה' בעצמו - שהרי "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום"; וכך עלו בידינו תרי"ג מצוות. ומוכח מכאן ש"אנכי" נחשב מצווה בין תרי"ג מצוות.

תפיסת הרמב"ם ביחס לדיבר "אנכי" מקובלת גם על דעת הרמב"ן (ספר המצוות שם), אך הם חלוקים ביחס לדיבר "לא יהיה לך". לדעת הרמב"ם, דיבר זה כולל ארבע מצוות לא תעשה: "לא יהיה לך", "לא תעשה", "לא תשתחוה", "ולא תעבדם"; ואילו לדעת הרמב"ן, דיבר "לא יהיה לך" כולל רק את מצוות "לא יהיה לך" עצמה, ושאר האזהרות של הדיבר כלולות כולן במצווה זו.

מחלוקת זו של הרמב"ם והרמב"ן תלויה בפירוש מאמרו של רב המנונא שהובא לעיל. לדעת הרמב"ם, שמענו מפי הגבורה רק את "אנכי" ואזהרת "לא יהיה לך" לבדה³, ולפיכך יכול הוא לומר ששאר כל האזהרות של דיבר "לא יהיה לך" הן מצוות נוספות שנאמרו מפי משה. ואילו לדעת הרמב"ן, שמענו מפי הגבורה את "אנכי" ואת כל דיבר "לא יהיה לך"; ומכאן שכל הדיבר הזה כולל רק מצווה אחת, שאם לא כן, כבר שמענו מפי הגבורה יותר משתי מצוות.

אולם אף על פי ששתי השיטות האלה יכולות להתאים למאמרו של רב המנונא, הרי שיטת הרמב"ן נראית פשוטה יותר. שהרי לשיטתו שמענו מפי הגבורה שני דיברות שלמים: "אנכי" וכל דיבר "לא יהיה לך"; ואלו הם גם שני הדיברות, המזכירים את ה' בגוף מדבר - מתחילתם ועד סופם. ולפיכך הדעת נותנת שהם נמסרו בשלמותם מפי ה' בעצמו. כנגד זה לשיטת הרמב"ם, הפסיק הקב"ה את דבריו באמצע דיבר "לא יהיה לך" - מיד אחרי אזהרת "לא יהיה לך" - ואילו המשך הדיבר נמסר לנו מפי משה; ואף על פי כן עדיין ה' נזכר בגוף מדבר - עד סוף הדיבר כולו. ותפיסה זו איננה נוחה כלל.

אם נרצה להבין את שיטת הרמב"ם - ואת טעם המחלוקת שבינו לבין הרמב"ן - יהיה עלינו לעיין בטעמי המקרא של דיבר "אנכי"; ונסקור תחילה את השיטה הכללית של הטעמת עשרת הדיברות.

ב. מערכות הטעמים של עשרת הדיברות

עשרת הדיברות מוטעמים בשתי מערכות של טעמים. המערכה האחת, הקרויה "טעם תחתון", מחלקת על פי מתכונת רגילה של פסוקים, והמערכה השנייה, הקרויה "טעם עליון", מחלקת על פי דיברות. שתי המערכות האלה באות כאחת בכתבי היד וברוב הדפוסים: סימן הטעם

3. כך פירש בעל מגילת אסתר את שיטת הרמב"ם.

ג. שלושה פירושים להטעמה המשולשת של דיבר "אנכי"

א. לדעת או"ת ומ"ש מערכת הסילוק נקראת בטעם התחתון, והיא יוצרת שם פסוק שלם בעל מתכונת רגילה של פסוקים. מערכת האתנחתא נקראת בטעם העליון, והיא יוצרת שם רק חלק פסוק, והמשכו של הפסוק הזה הוא כל דיבר "לא יהיה לך" על פי הטעם העליון. נמצא שהטעם העליון כבר צירף את כל דיבר "אנכי" ואת כל דיבר "לא יהיה לך" לפסוק אחד, וכוננת הצירוף הזה היא לרמז ששני הדיברות האלה נאמרו ב"דיבור אחד" - מפי ה' בעצמו. ואילו מערכת הרביע היא משובשת ואיננה נקראת כלל.

אולם פירוש זה איננו ניתן להיאמר כלל, וקשה מאוד להבין איך עלה על הדעת. שהרי לפי זה הפסוק שנוצר כאן על ידי הטעם העליון כולל שתי אתנחתות: אחת בתיבת "עבדים" - לסיום דיבר "אנכי", ואחת בתיבת "לשנאי", המחלקת את דיבר "לא יהיה לך" לשני חלקים. וזהו דבר אשר לא ייתכן.

ב. משום כך פירש רש"ד - וזו כנראה גם שיטת חזקוני - שמערכת הרביע היא הנקראת בטעם העליון, ואילו מערכת האתנחתא היא משובשת.⁴ ושאר כל הדברים שנאמרו בעניין זה על ידי רש"ד ומ"ש מקובלים גם לשיטה זו: מערכת הסילוק נקראת בטעם התחתון והיא יוצרת שם פסוק בעל מתכונת רגילה של פסוקים, מערכת הרביע הנקראת בטעם העליון יוצרת חלק פסוק, שהמשכו כולל את כל דיבר "לא יהיה לך" על פי הטעם העליון. נמצא שהטעם העליון צירף את כל דיבר "אנכי" ואת כל דיבר "לא יהיה לך" לפסוק אחד - ללמדנו ששני הדיברות האלה נאמרו ב"דיבור אחד" מפי ה' בעצמו.

שיטה זו פשטה ברוב הקהילות, היא גם הייתה מקובלת ברוב מהדורות התורה והיא גם נזכרת בספרות ההלכה.⁵ אולם גם שיטה זו דחוקה מאוד. שהרי הכול יודעים שהטעם העליון בא ליצור פסוקים שכל אחד מהם הוא דיבר אחד. אך לפי השיטה הזאת שני דיברות נצטרפו בטעם העליון לפסוק אחד - ונראה אפוא כאילו יש לנו רק תשעה דיברות. וזו היא שאלה שהייתה ראויה להיות נשאלת גם על שיטת או"ת ומ"ש.

ג. שיטה שלישית הוצעה על ידי רו"ה. לדעתו, מערכת הסילוק נקראת גם בטעם התחתון וגם בטעם העליון. בטעם התחתון היא יוצרת פסוק בעל מתכונת רגילה של פסוקים, ואילו בטעם העליון היא יוצרת את הדיבר הראשון של עשרת הדיברות. כנגד זה שתי המערכות האחרות - של הרביע ושל האתנחתא - אינן נקראות כלל: לא בטעם העליון ולא בטעם התחתון. כל עצמן לא נתקנו אלא ל"זיכרון" - לרמז ש"אנכי" ו"לא יהיה לך" נאמרו ב"דיבור אחד" מפי הגבורה. לצורך הזיכרון הזה הטעימו את מאמר "אנכי" גם במערכת הרביע וגם במערכת האתנחתא. מערכת הרביע פותחת פסוק הכולל את דיבר "אנכי" ואת כל דיבר "לא יהיה לך", והיא זיכרון לשיטת הרמב"ן, ששני הדיברות האלה נאמרו ב"דיבור אחד" מפי הגבורה.⁶ כנגד זה מערכת האתנחתא פותחת פסוק הכולל רק את מאמר "אנכי" ואת אזהרת "לא יהיה לך" לבדה, והיא זיכרון לשיטת הרמב"ם, שרק שני המאמרים האלה נאמרו ב"דיבור אחד" מפי הגבורה.

בשיטה זו עלה בידי רו"ה ליישב את כל השאלות שנשאלו על השיטות שקדמו לו: מחד, הטעם העליון אכן יצר עשרה פסוקים שכל אחד מהם כולל רק דיבר אחד בלבד. ומאידך, מערכת האתנחתא (שנתקנה ל"זיכרון") איננה משובשת שהרי היא פותחת פסוק הכולל רק את "אנכי" ואת אזהרת "לא יהיה לך" לבדה - ונמצא שאין בו שתי אתנחתות. אף על פי כן לא פשטה שיטה זו אלא במיעוט הקהילות,⁷ ודבר זה יכול להיות תלוי בכך שגם שיטה זו יש בה מן הדוחק; שהרי טעמי המקרא ניתנו תמיד לקריאה ולניגון, ולא מצאנו בשם מקום מערכת טעמים שניתנה רק ל"זיכרון".

ד. הפתרון על פי כתבי היד

כל השאלות האלה נפתרו היום, אחרי שנתגלו כתבי היד העתיקים שנכתבו בסמוך לתקופת המסורה. בכתבי היד האלה יש במאמר "אנכי" רק מערכת הסילוק ומערכת האתנחתא, ואין שם זכר למערכת הרביע. ומוכח מסדר הטעמים שם⁸ שמערכת הסילוק נקראת בטעם העליון,

4. לאמתו של דבר גם פירוש זה איננו ניתן להיאמר, שהרי לפי זה הטעם העליון יוצר כאן פסוק המקדים זקף (אלהיך) לסגול (תעבדם), וזהו דבר אשר לא ייתכן. אולם כלל זה - כמוהו כשאר כל הכללים התחביריים של הטעמים - נתגלה רק על ידי חכמי האומות, ואותם חכמי ישראל שהבאנו כאן את דבריהם לא הכירו אותו ולא הזכירו אותו בשום מקום.

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' תצד סעיף א; משנה ברורה שם ס"ק ג, וביאור הלכה שם; שולחן ערוך הרב שם.

6. גם שיטה זו נסתרת על ידי הכלל שנתבאר בהערה 4. אך גם רו"ה, כמוהו כשאר כל חכמי ישראל, לא הכיר את הכלל הזה ולא הזכיר אותו בשום מקום.

7. שיטת רו"ה הייתה ידועה רק ביהדות גרמניה ובחומשים שנדפסו בגרמניה.

8. "עבדים" מוטעם שם באתנחתא ובסילוק, והאתנחתא קודמת לסילוק. "מבית" מוטעם במונח ובמרכא, והמונח שהוא משרתה של האתנחתא קודם למרכא, שהוא משרתו של הסילוק.

סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה

יתרו

משום כך רשאים היינו להניח שתהיה התאמה גמורה בין הטעם התחתון לבין הטעם העליון: פסוקי הטעם התחתון נקראים כדיברות - על פי הטעם העליון; והדיברות של הטעם העליון נקראים כפסוקים - על פי הטעם התחתון.

אולם הנחה זו מתאשרת רק בפסוקים ובדיברות שמ"לא תשא" ואילך. יש שם שמונה פסוקים על פי הטעם התחתון - וכנגדם שמונה דיברות על פי הטעם העליון. וזה היחס שבין הפסוקים לבין הדיברות - יחידה אחת כוללת מספר שלם של היחידה האחרת: פסוק אחד כולל ארבעה דיברות שלמים ("לא תרצח" וגומר), או דיבר אחד כולל ארבעה פסוקים שלמים ("זכור"), או פסוק שלם כולל דיבר שלם ("לא תשא", "כבוד", "לא תחמד"). נמצא שהחלוקה לפסוקים מתאימה לחלוקה לדיברות; שהרי רק דיברות שלמים מצטרפים לפסוק אחד, ורק פסוקים שלמים מצטרפים לדיבר אחד.

שונה הדבר בפסוקים ובדיברות שמ"אנכי" ועד "מצותי". בנוסח המקורי של המסורה יש שם ארבעה פסוקים על פי הטעם התחתון - וכנגדם שני דיברות על פי הטעם העליון, אך אין כל התאמה בין הפסוקים לדיברות; שהרי הפסוק הראשון כולל דיבר וחלק דיבר ("אנכי... על פני"), והדיבר הראשון כולל חלק פסוק ("אנכי... עבדים"); ואילו הדיבר השני כולל חלק פסוק ועוד שלושה פסוקים שלמים ("לא יהיה... מצות"). אולם יחס זה איננו רק מנוגד לכלל שנקבע לעיל - הנוהג בשאר כל הפסוקים והדיברות - אלא הוא גם מנוגד לכל היגיון. שהרי לפי זה, הקטע "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" מחובר אל "אנכי" ומופרד מ"לא תעשה" - במסגרת החלוקה לפסוקים, והוא מחובר אל "לא תעשה" ומופרד מ"אנכי" - במסגרת החלוקה לדיברות. נמצא שהוא נחשב סיום למה שנאמר לפניו - במסגרת הפסוקים, והוא נחשב פתיחה למה שנאמר לאחריו - במסגרת הדיברות. ודבר זה איננו מתקבל על הדעת כלל; שהרי סברה אחת חייבת להנחות גם את צירופי הפסוקים וגם את צירופי הדיברות, ולא ייתכן שהדיבר שנאמר מפי הגבורה יסתור את הפסוק שפסקו משה רבנו.

משום כך, על כורחנו אנחנו אומרים שהטעם התחתון והטעם העליון שמ"אנכי" ועד "מצותי" אינם משלימים זה את זה, אלא חולקים זה על זה. והמחלוקת נוגעת גם לחלוקה לפסוקים וגם לחלוקה לדיברות. כי הפסוק הראשון של הטעם התחתון הוא "אנכי... על פני"; ואילו הפסוק הראשון של הטעם העליון איננו יכול להיות יותר מאשר "אנכי... עבדים". וכן לעניין הדיברות: הדיבר הראשון

והיא יוצרת שם פסוק הכולל את דיבר "אנכי"; ואילו מערכת האתנחתא נקראת בטעם התחתון, והיא פותחת שם פסוק הכולל את מאמר "אנכי" ואת אזהרת "לא יהיה לך", וזהו פסוק בעל מתכונת רגילה של פסוקים. נמצא שאלה הם שני הפסוקים שכל אחד מהם פותח את עשרת הדיברות:

הפסוק הפותח את הדיברות בטעם העליון -

אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּיַת עֲבָדַי

הפסוק הפותח את הדיברות בטעם התחתון -

אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּיַת עֲבָדַי לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פְּנֵי

שיטה זו דומה במידה רבה לשיטת רוו"ה; שהרי גם לפי השיטה הזאת הטעם העליון יוצר עשרה פסוקים שכל אחד מהם כולל דיבר אחד בלבד, ואילו מערכת האתנחתא איננה משובשת, שהרי הפסוק שהיא פותחת איננו כולל שתי אתנחתות. אך עדיפה שיטה זו על שיטת רוו"ה בכך שאין בה מערכה שנתקנה רק לזיכרון. שהרי מערכת הרביעי איננה קיימת בה כלל,⁹ ואילו מערכת האתנחתא לא נתקנה לזיכרון, אלא היא פותחת פסוק בעל מתכונת רגילה של פסוקים, והיא הנקראת בטעם התחתון.

ה. היחס שבין שתי מערכות הטעמים

אולם אף על פי שאין שום ספק שזו היא השיטה שהמסורה התכוונה לה, הרי גם היא עדיין טעונה הסבר. ולצורך זה עלינו לחזור ולענין ביחס הכללי שבין הטעם התחתון ובין הטעם העליון.

ברור מכל האמור לעיל, שרק פסוקי הטעם התחתון ראויים להיקרא "פסוקים" - במשמעות הרגילה של מונח זה. ואילו פסוקי הטעם העליון אינם, לאמתו של דבר, פסוקים, אלא הם דיברות. נמצא שהטעם התחתון מחלק פרשה זו לשנים עשר פסוקים, ואילו הטעם העליון מחלק את הפרשה לעשרה דיברות.

אולם אף על פי שיש כאן שתי שיטות חלוקה אין ביניהן מחלוקת עקרונית, אלא שתי השיטות האלה משלימות זו את זו. שכן גם מי שמחלק פרשה זו לשנים עשר פסוקים, על כורחו הוא מודה שהיא מתחלקת גם לעשרה דיברות; ומקרא מלא הוא אומר: "ויכתב על הלחת את דברי הברית עשרת הדברים" (שמות ל"ד, כח; וראה גם דברים ד', יג; י', ד). וכן מי שמחלק פרשה זו לעשרה דיברות, אף הוא מודה שהיא ראויה להתחלק גם לפסוקים - כשאר כל הפרשות שבתורה.

9. וכתוצאה מכך גם אין שם פסוק המקדים זקף לסגול, והשווה הערות 4, 6.

של הטעם העליון הוא "אנכי... עבדים"; ואילו הדיבר הראשון של הטעם התחתון איננו יכול להיות פחות מאשר "אנכי... על פני".

מחלוקת זו שבין הטעם התחתון לבין הטעם העליון היא מחלוקת של פיסוק או מחלוקת של פרשנות. ויש לה השלכות רבות - לא רק לעניין החלוקה לפסוקים ולדיברות - אלא גם למניין המצוות ולהגדרת הדברים ששמענו מפי הגבורה. ננסה תחילה להבין את המחלוקת הפרשנית שבין שני הטעמים האלה.

ו. פירוש הטעם התחתון

פירושו של הטעם התחתון איננו יכול להיות מוטל בספק. הוא מצרף את "אנכי" ו"לא יהיה לך" לפסוק אחד משום שאלו הן שתי אמירות הפונות אל הלב, וכל אמונת ישראל כלולה בהן. "אנכי" מורה שה' הוא האלהים, "לא יהיה לך" אוסר לקבל אל אחר לאלהים. נמצא ששתי ההוראות האלה הן שני צדדים של מטבע אחת: "אנכי ה' אלהיך" - ולפיכך "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני". וכן דרשו חכמים: "אני ה' - אני ה' ולא אחר".¹⁰ משום כך הזכיר כאן "אלהים אחרים" כניגוד אל "ה' אלהיך". כי האלהים האחרים האמורים בפסוק זה אינם פסילים העשויים ביד אדם, אלא הם כוללים כל אל זר וכל כוח רוחני שאדם מקבלו על עצמו לאלהים - ממלאכי מרום וצבא השמים ועד לאלים היושבים בהר מועד בירכתי צפון. כל אלה קרויים אלהים, והם עומדים בניגוד אל ה' האלהים; ולפיכך אפשר לומר עליהם שהם "אלהים אחרים", כביכול "אחרים" לה'. כנגד זה "לא תעשה" הוא לאו שבמעשה, והוא אוסר לעשות פסל ותמונה על מנת לעבדם. והואיל והפסילים עשויים בידי אדם, אין הם עומדים בשום ניגוד אל ה'. עליהם נאמר "כי לא אלהים המה כי אם מעשה ידי אדם עץ ואבן" (מל"ב י"ט, יח). ואם באת לקרוא להם "אלהים" - על פי מחשבת עובדיהם - אין לקרוא להם "אלהים אחרים". כי ה' הוא עושה שמים וארץ, ומעשי ידי אדם אינם "אחרים" לו.¹¹

פירוש זה משתקף בלא ספק בטעם התחתון; שהרי

"אנכי" ואזהרת "לא יהיה לך" כלולים שם בפסוק אחד, ואילו אזהרת "לא תעשה" פותחת פסוק שני.

ז. פירוש הטעם העליון

פירושו של הטעם העליון איננו ודאי. אפשר שאין הוא חולק עקרונית על פירושו של הטעם התחתון, אך הוא סבור שהאמונה בה' איננה שוללת רק אמונה באלהים אחרים, אלא היא שוללת גם עשיית פסל ותמונה על מנת לעבדם. כי ה', שהוציאנו ממצרים ונתגלה לנו במעמד הר סיני, איננו גוף ולא דמות הגוף. ולפיכך עצם אלוהותו שוללת עשיית כל תמונה - בין תמונת אל אחר ובין תמונה המסמלת את ה'. ומקרא מלא הוא אומר: "כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בהרב מתוך האש" (דברים ד', טו). ואין צריך לומר שאלוהותו של ה' שוללת את ההשתחויה ואת העבודה לאלהים אחרים ולפסילים. ולפיכך ראוי להעמיד את "אנכי", המורה על אמונה בה', מול האזהרות הקשורות לעבודה זרה: "אנכי ה' אלהיך" - ולפיכך "לא יהיה לך אלהים אחרים", "לא תעשה לך פסל", "לא תשתחוה להם ולא תעבדם".

אך אפשר שהטעם העליון חולק על הטעם התחתון בעצם פירוש הכתוב, ולדעתו "אנכי" איננו רק היסוד לאיסורי עבודה זרה, אלא הוא היסוד לכל הדיברות כולם - ולאמתו של דבר הוא היסוד לכל התורה כולה. שכן אלוהותו של ה' איננה רק שוללת עבודה זרה, אלא היא מחייבת את קבלת עול מלכותו, וקבלת עול מלכות ה' היא היסוד לקבלת עול מצוות. וכך אמרו במכילתא: "משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו גזור עליהם גזרות, אמר להם לאו, כשיקבלו את מלכותי אגזור עליהם גזרות, שאם מלכותי לא יקבלו גזרותי לא יקבלו. כך אמר המקום לישראל, 'אנכי ה' אלהיך' 'לא יהיה' 'אלהים אחרים', אמר להם, אני הוא שקיבלתם מלכותי עליכם במצרים, אמרו לו כן, וכשם שקיבלתם מלכותי עליכם קבלו גזרותי. 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'.¹² לפי זה, "אנכי" הוא מבוא - לא רק לאיסורי עבודה זרה - אלא לכל המצוות האמורות בעשרת הדיברות. ולפיכך ראוי להעמיד את "אנכי" המורה על מלכות ה' מול כל הדיברות שלאחריו:

10. מכות כא ע"א. וכעין זה בהגדה של פסח: "אני ה' - אני הוא ולא אחר". מדרש זה הוא כעין סיכום תמציתי של שני המאמרים הראשונים של עשרת הדיברות. וגם מהר"ל מפרג בפירושו להגדה פירש כך: "ואמר אני ה' אני ולא אחר הם אלהים אחרים" (גבורות ה' סוף פרק נה). אף על פי כן לא עמד מהר"ל על הקשר שבין מדרש זה לבין תחילת עשרת הדיברות; שכן במקום אחר (תפארת ישראל פרק לח) הוא שולל בחריפות את פירושי הרמב"ם והרמב"ן למאמר "לא יהיה לך", והוא מפרש על פי המכילתא, שאזהרה זו אוסרת קיום פסילים.

11. ההבדל שבין "אלהים אחרים" לבין פסילים נתברר יפה על ידי הרמב"ן בפירושו לשמות כ', ב (ד"ה "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני"), ובהשגותיו לספר המצוות, מצוות לא תעשה, מצווה א.

12. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה ו, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 222. לפי פירוש זה של המכילתא, מאמר "אנכי" בא לבטא את קבלת עול מלכות ה', הקודמת לקבלת עול מצוותיו. אך יש במכילתא גם פירוש אחר (שם פרשה ה, עמ' 219): "'אנכי ה' אלהיך' למה נאמר, לפי שנגלה על הים כגבור

סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה

יתרו

של הדיבר הזה. נמצא שהדיבר הראשון מעמיד את האמונה בה' מול האמונה באלהים אחרים. והדיבר השני מוסיף על כך את האיסורים התלויים במעשים, והוא אוסר לעשות פסל ותמונה, להשתחוות להם ולעבדם; והוא מסיים בעונשן ובשכרן של המצוות האלה.

שיטה זו נזכרת גם בדברי חז"ל; שהרי היא עולה מאליה מתוך מדרשו של ר' ישמעאל, המובא בספרי: "כי דבר ה' קָזָה' - שביזה על דיבור הראשון שנאמר למשה מפי הגבורה, אנכי ה' אלהיך לא יהיה לך אלהים אחרים על פני".¹⁶ כנגד זה אין שיטה זו יכולה להתאים לא לטעם העליון של המסורה ולא לפרשנות.

זה אפוא הכלל העולה מכל הדברים האלה. הטעם העליון והטעם התחתון חולקים זה על זה גם בתפיסתם הפרשנית וגם בשיטת החלוקה של עשרת הדיברות. אולם עצם העובדה הזאת של מחלוקת בין שתי מערכות טעמים יכולה רק לעורר תמיהה; שהרי גם הטעם העליון וגם הטעם התחתון נמסרו לנו מידי המסורה, וקשה להבין מה ראתה המסורה למסור לנו שתי מערכות טעמים המייצגות שתי שיטות חלוקות, שאינן יכולות להיאמר כאחת.

י. מחלוקת מערבא ומדנחאי על הטעמת עשרת הדיברות

אולם גם שאלה זו כבר נתישבה היום על ידי מה שנתגלה לנו בכתבי היד. שכן מוכח משם שהטעם העליון והטעם התחתון לא יצאו ממקור אחד, אלא מוצאו של הטעם התחתון הוא בארץ ישראל, ואילו מוצאו של הטעם העליון הוא בבבל. המחלוקת שבין שתי המערכות האלה מצטרפת אפוא לשאר כל המחלוקות שבין מערבא לבין מדנחאי. אלא שבדרך כלל נוהגת המסורה להכריע בין השיטות החלוקות, ועל פי רוב היא מכריעה כדעת מערבא; ואילו כאן לא הכריעה המסורה בין הטעם התחתון של מערבא לבין הטעם העליון של מדנחאי, אלא היא הציגה את שתי השיטות האלה זו בצד זו, וכך נתקבלו שתיהן במסגרת המסורה הטברנית.

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

"אנכי ה' אלהיך" - ולפיכך "לא יהיה לך אלהים אחרים", "לא תשא", "זכור", "כבד" וגומר.

ח. החלוקה לדיברות לפי הטעם העליון

מחלוקת זו הנוגעת לפרשנות גררה אחריה גם מחלוקת ביחס לשיטת החלוקה של עשרת הדיברות. לשיטת הטעם העליון של המסורה הדיבר הראשון הוא "אנכי... עבדים", והדיבר השני: "לא יהיה לך... מצותי". נמצא שהדיבר הראשון מורה על האמונה בה', והדיבר השני מוסיף על כך את כל הלכות עבודה זרה; או - אם מאמר "אנכי" הוא היסוד לכל עשרת הדיברות - הדיבר הראשון מבטא את מלכות ה', והדיבר השני מטיל את עול מצוותיו.

שיטה זו המיוצגת באופן חד-משמעי על ידי הטעם העליון של המסורה, מובאת גם במכילתא¹³ ובתרגום המיוחס ליונתן. והואיל וזו היא השיטה היחידה שטעמי המסורה מבטאים בה את הדיבר הראשון בפירוש - ולא רק מכללל - הרי היא נחשבת בדרך כלל "החלוקה המסורתית בישראל";¹⁴ ואילו שאר כל השיטות נחשבות שיטות "חיצוניות", שאין רוח חכמי ישראל נוחה מהן. אולם מוכח מכל האמור לעיל שאין לדעה זו על מה שתסמוך; שהרי אין ספק שהטעם התחתון של המסורה חילק בדרך אחרת, והוא כלל בדיבר הראשון לפחות את "אנכי... על פני". כמו כן נראה שגם הפרשות חילקו את הדיברות בדרך אחרת. שהרי יש בעשרת הדיברות עשר פרשות פתוחות או סתומות. הפרשה הראשונה היא "אנכי", השנייה "לא תשא", ושתי הפרשות האחרונות הן "לא תחמד", "לא תחמד" (בפרשת יתרו) או "ולא תחמד", "ולא תתאוה" (בפרשת ואתחנן).¹⁵ ופרשות אלה אינן מתאימות לטעם העליון; שהרי לשיטתו "לא תשא" פותח דיבר שלישי, ואילו "לא תחמד" האחרון (או "ולא תתאוה") איננו פותח דיבר.

ט. החלוקה לדיברות לפי הטעם התחתון

כנגד זה, לשיטת הטעם התחתון, הדיבר הראשון כולל לפחות את "אנכי... על פני", ומסתבר שזהו אכן כל תוכנו

עושה מלחמות, שנאמר 'ה' איש מלחמה', נגלה על הר סיני כזקן מלא רחמים, שנאמר 'ויראו את אלהי ישראל', וכשנגאלו מה הוא אומר, 'וכעצם השמים לטוהר'... שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר שתי רשויות הן, אלא אנכי ה' אלהיך, אני במצרים, אני על הים, אני בסיני, אני לשעבר, אני לעתיד לבוא, אני לעולם הזה, אני לעולם הבא". לפי הפירוש הזה, מאמר "אנכי" מורה על ייחוד ה' והוא שולל את האפשרות "לומר שתי רשויות הן". הוזה אומר: "אנכי" מבטא את האמונה, הקודמת לאיסור או לדיבר של "לא יהיה לך", ואין הוא מבטא את מלכות ה' שהיא היסוד לכל הדיברות. פירוש זה מתאים לפירוש הראשון שהוצע לעיל לטעם העליון, והוא מתאים גם לפירושו של הטעם התחתון. נמצא שכל הפירושים שהם אפשריים למאמר "אנכי", כלולים בשני הפירושים האלה של המכילתא.

13. מסכתא דבחדש יתרו פרשה ת, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 233-234.
 14. כך כינה אותה מ"ד קאסטו, פירוש על ספר שמות, ירושלים תש"ד-תש"ט, בסוף פירושו לעשרת הדיברות.
 15. כן הוא בנוסח הרמב"ם (הלכות ספר תורה פ"ח ה"ד; והשווה אור תורה לשמות כ', יג) על פי כתב יד בן אשר; וכן הוא בכתב יד לינגרד.
 16. ספרי במדבר פיקסא קיב, מהד' הורוויץ עמ' 121.

השמיענו את היסוד של כל מצוות התורה וקבע את היחס שבינינו לבינו. מפיו שמענו שעלינו להאמין בו ולכפור בזולתו, ואילו משה אמר לנו אחר כך את המסקנות השונות הנובעות מהיסוד הזה ומהיחס שבינינו לבין ה'.

כנגד זה הרמב"ן מפרש את דברי רב המנוגא על פי המסורת הבבלית, כפי שהיא משתקפת בטעם העליון של המסורה. לפי המסורת הזאת, "אנכי" עומד לעצמו מול כל איסורי עבודה זרה הכלולים בדובר "לא יהיה לך" - או "אנכי" עומד לעצמו מול כל הדיברות שלאחריו. ולפיכך "אנכי ולא יהיה לך" הנזכר בדברי רב המנוגא איננו אלא כינוי לשני הדיברות הפותחים בשני הלשונות האלה, על פי מסורת בני בבל. ולפי המסורת הזאת אי אפשר לומר כלל ששמענו מפי הגבורה רק את "אנכי" ואזהרת "לא יהיה לך" לבדה; שהרי אין זה מתקבל על הדעת שהקב"ה יפסיק את דבריו מיד אחרי תחילת הדיבר השני, ומשה יאמר אחר כך את המשך הדיבר. אף אין לומר שהקב"ה ביקש להשמיענו בעצמו שעלינו להאמין בו ולכפור בזולתו; שהרי לפי המסורת הבבלית, האמונה בה' והכפירה בזולתו אינן מצטרפות לעניין אחד, אלא האמונה בה' וקבלת עול מלכותו היא היסוד לכל איסורי עבודה זרה שבדיבר השני - או לכל המצוות והאיסורים שבעשרת הדיברות; ואילו הכפירה בעבודה זרה איננה נתפסת כהשלמה לאמונה בה' - אלא היא באה להניח את היסוד לכל האיסורים המעשיים של עבודה זרה. משום כך דברי רב המנוגא יכולים להתפרש רק בדרך אחת: שמענו מפי הגבורה את שני הדיברות שכל התורה כולה תלויה בהם - האמונה בה' וקבלת עול מלכותו, וההינזרות מכל אמונה ומכל מעשה של אליליות.

יב. מדוע נשתבש נוסח הטעמים במהדורות המאוחרות
דומה שבכך כבר עלה בידינו ליישב את כל השאלות שעוררנו בתחילת דברינו. ונותרה כאן עוד רק שאלה אחת הטענה דיון. ראינו שהמסורה הייתה קוראת את מערכת הסילוק בטעם העליון ואת מערכת האתנחתא בטעם התחתון - ולא הכירה כלל את מערכת הרביעי. וקשה מאוד להבין איך נשתכחה כל השיטה הזאת בתקופה שלאחרי המסורה, וכיצד זה המהדורות המאוחרות הוסיפו מדעתן את מערכת הרביעי, שאין לה כל מקור במסורה, וכל המדקדקים היו סבורים שמערכת הסילוק נקראת בטעם התחתון, ואילו מערכת האתנחתא או הרביעי נקראת בטעם העליון - או ששתי המערכות האלה נתקנו רק "לזיכרון".

ונראה שכך יש להסביר את התופעה הזאת. כל המדקדקים שעסקו בטעמי עשרת הדיברות פירשו שהטעם התחתון יוצר פסוקים בעלי מתכונת רגילה של

והואיל ושתי המערכות האלה יצאו משני מקורות שונים, שוב אין להתפלל על הסתירות שביניהן. ונראה מכל האמור לעיל, שבני ארץ ישראל היו חולקים על בני בבל בשני עניינים: בארץ ישראל נהגו לקרוא את הטעם התחתון, המחלק את עשרת הדיברות לפסוקים; ואילו בבבל נהגו לקרוא את הטעם העליון, המחלק אותם לדיברות. אולם נוסף על המחלוקת הזאת - שאיננה לאמתו של דבר אלא מחלוקת של מנהג - הייתה ביניהם גם מחלוקת פרשנית: בארץ ישראל סברו שהפסוק הראשון כולל את "אנכי" ואת אזהרת "לא יהיה לך"; ולפיכך נהגו לקרוא שם בטעם התחתון את מערכת האתנחתא. כנגד זה, בבבל סברו שהפסוק הראשון והדיבר הראשון כולל את "אנכי" לבדו; ולפיכך נהגו לקרוא שם בטעם העליון את מערכת הסילוק.

יא. ביאור מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

ועל פי הדברים האלה נוכל לפרש עתה גם את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן ביחס לשתי המצוות ששמענו מפי הגבורה. נקודת המוצא של המחלוקת הזאת היא בדברי רב המנוגא: "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום". ונחלקו הרמב"ם והרמב"ן בפירושו המאמר הזה. לדעת הרמב"ם, שמענו מפי הגבורה את "אנכי" ואזהרת "לא יהיה לך" לבדה; ואילו לדעת הרמב"ן, שמענו מפי הגבורה את "אנכי" וכל דיבר "לא יהיה לך" כולו.

ונראה עתה שמחלוקת זו תלויה במישרין במחלוקת שבין הטעם התחתון לבין הטעם העליון. הרמב"ם מפרש את דברי רב המנוגא על פי המסורת הארץ ישראלית, כפי שהיא משתקפת בטעם התחתון של המסורה. לפי המסורת הזאת, "אנכי" ואזהרת "לא יהיה לך" מצטרפים לפסוק אחד ולדיבר אחד, והם מהווים עניין אחד, ומעמידים את האמונה בה' מול האמונה באלהים אחרים. ולפיכך "אנכי ולא יהיה לך" הנזכר בדברי רב המנוגא איננו אלא כינוי לפסוק הזה, הכולל את שני הלשונות האלה. ומכאן ששמענו מפי הגבורה רק את הפסוק הזה, שהוא כנראה גם הדיבר הראשון של עשרת הדיברות; ואילו משה השמיענו אחר כך את שאר כל הדיברות. ודברים אלה אינם רק מוכחים מדברי רב המנוגא - כפי שהם מתבארים מאליהם על פי המסורת הארץ ישראלית - אלא הם מתקבלים על הדעת גם על פי הסברה. שהרי האמונה בה' והכפירה באלהים אחרים הן היסוד של כל התורה כולה, והן המגדירות את עצם היחס שבין ישראל לבין ה'; ואילו שאר כל המצוות הכתובות בתורה הן רק מסקנות הנובעות מהיסוד הזה - אין הן מגדירות את היחס שבין ישראל לבין ה'; אלא הן מתחייבות כתוצאה מהיחס הזה. משום כך הרי זה מסתבר שהקב"ה בכבודו ובעצמו

סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה

יתרו

השאלה איך יכלו לפרנס את מערכת האתנחתא, הפותחת - לפי שיטתם - פסוק בן שתי אתנחתות, איננה צריכה לעניין אותנו. אלא השאלה היחידה הטעונה דיון היא, איך הגיעו לכלל הטעות הזאת. והוא הדבר שיגענו ומצאנו. כי הסתירה שבין הטעם העליון ובין הטעם התחתון הביאה אותם לחשוב ששני הטעמים האלה התחלפו בטעות.

ועל פי הדברים האלה כבר מובן על שום מה נוספה אחר כך מערכת הרביעי, שאין לה כל מקור במסורה. כי המדקדקים המאוחרים ראו שהטעם העליון יצר כאן פסוק הכולל שתי אתנחתות. והואיל וזהו דבר אשר לא ייתכן, 'תיקנו' את הנוסח והחליפו את מערכת האתנחתא במערכת הרביעי.

ועל פי זה נוכל להעריך את תרומתו המקורית והמהפכנית של ר"ה להבנת משמעות שתי המערכות האלה. הוא היחיד בין כל המדקדקים שהבין שמערכת הסילוק היא הנקראת בטעם העליון, ובכך כבר החזיר עטרה ליושנה לפחות בסוגייה זו. כמו כן הוא היחיד שהבין שמערכת האתנחתא פותחת פסוק הכולל רק את מאמר "אנכי" ואת אזהרת "לא יהיה לך" לבדה, וגם בכך קלע לכוונת המסורה. אף על פי כן לא הסיק מכאן את המסקנה המתבקשת, שמערכת האתנחתא נקראת בטעם התחתון, והיא פותחת שם פסוק בעל מתכונת רגילה של פסוקים, ואילו מערכת הרביעי היא משובשת. כי גם הוא היה שבו באותה קונספציה מוטעית שהטעם התחתון איננו יכול ליצור פסוק הכולל דיבר וחלק דיבר של הטעם העליון. משום כך ראה את עצמו נאלץ לומר שמערכת הסילוק נקראת גם בטעם התחתון, ואילו מערכת האתנחתא נתקנה רק "לזיכרון" לשיטת הרמב"ם, ובמקביל לכך מערכת הרביעי נתקנה "לזיכרון" לשיטת הרמב"ן. וזו כמובן טעות. אף על פי כן יש גרעין של אמת גם בטעות הזאת. כי אכן יש קשר ישיר בין מערכת האתנחתא ובין שיטת הרמב"ם, אך הקשר הוא הפוך מזה שרו"ה דימה למצוא. כי לא מערכת האתנחתא נתקנה לזיכרון לשיטת הרמב"ם - אלא היפוכו של דבר: שיטת הרמב"ם מבוססת על מערכת האתנחתא, שבני ארץ ישראל היו נוהגים לקרוא בה את מאמר "אנכי". ממנה למד הרמב"ם מה פירוש המונח "אנכי ולא יהיה לך" הנקוט במאמרו של ר' שמלאי: אין זה אלא כינוי לשני המאמרים שנצטרפו בטעם התחתון לפסוק אחד ולדיבר אחד.

מעמד הר סיני

פסוקים - ואילו הטעם העליון בא ליצור פסוקים שכל אחד מהם הוא דיבר. אך איש מהם לא הזכיר שהטעם התחתון היה נקרא בארץ ישראל, ואילו הטעם העליון היה נקרא בבבל. נראה אפוא מכאן שדבר זה כבר נשתכח בימיהם, והם היו סבורים לתומם ששתי המערכות האלה נמסרו לנו כאחד מידי חכמי המסורה של טבריה, שמהם קיבלנו את נוסח המקרא גם בשאר כל המקומות. אך לפי ההנחה הזאת לא יכלו להבין איך שתי המערכות האלה סותרות זו לזו בתפיסתן הפרשנית ובשיטת החלוקה לפסוקים ולדיברות. כך לדוגמה לא יכלו להבין, איך הטעם התחתון יוצר פסוק הכולל דיבר שלם ועוד חלק דיבר של הטעם העליון, ואילו הטעם העליון יוצר דיבר הכולל חלק פסוק של הטעם התחתון. משום כך ראו את עצמם נאלצים לומר שאירעה כאן טעות הטעונה תיקון; כי הקוראים הנוהגים לקרוא את מערכת הסילוק בטעם העליון ואת מערכת האתנחתא בטעם התחתון טעו בהבנת משמעות שתי המערכות האלה, שכן מוחלפת השיטה, ויש להעביר עליונים למטה ותחתונים למעלה. מעתה היו קוראים את מערכת הסילוק בטעם התחתון ואת מערכת האתנחתא בטעם העליון. ובכך כבר תוקנה ה"טעות" ונתיישבה הסתירה שבין שתי המערכות,¹⁷ שהרי מעתה הטעם העליון יוצר דיבר הכולל חמישה פסוקים שלמים של הטעם התחתון: "אנכי", לא יהיה לך", "לא תעשה לך", "לא תשתחוה להם", "ועשה חסד"; ואילו הטעם העליון צירף את כל חמשת הפסוקים האלה לדיבר אחד.

קשה לנו לדעת היום איך פירשו לשיטה זו את מערכת האתנחתא. אפשר שהם היו סבורים שהטעם העליון כולל בדיבר הראשון את מאמר "אנכי" ואת כל איסורי עבודה זרה הפותחים באזהרת "לא יהיה לך", וזו היא גם השיטה העולה מן הפרשות. אך אפשר גם שהם כבר ירדו לשיטת המדקדקים המאוחרים, שהטעם העליון צירף את דיבר "אנכי" ואת דיבר "לא יהיה לך" לפסוק אחד - ללמדנו, ששני הדיברות האלה נאמרו "בדיבור אחד" מפי הגבורה. אולם כל השאלה הזאת איננה כלל מענייננו. שהרי בעינינו אנחנו רואים שזו היא בדיוק השיטה שאו"ת ומ"ש נתנו לה ביטוי, ונראה אפוא מדבריהם שבימיהם כבר נהגו לקרוא את מערכת הסילוק בטעם התחתון ואת מערכת האתנחתא בטעם העליון; והשאלה, איך פירשו לשיטה זו את משמעות מערכת האתנחתא, היא בעלת חשיבות משנית. ולפיכך גם

17. לצורך זה 'תיקנו' רק את סדר הקריאה שבעל פה, אך לא היו זקוקים לבצע שינוי של ממש בנוסח הכתוב; שהרי די היה להחליף את סדרם של סימני הטעמים בתיבת "מבית" ובתיבת "עבדים" (השווה הערה 8). והם היו יכולים להצדיק את "התיקון" הזה, מפני שכתבי היד מחליפים לפעמים את סדר הטעמים ומקדימים את הטעם העליון לטעם התחתון. כך לדוגמה, הקדים כתב יד לנינגרד a19B את הפזר לזקף בתיבות תמונה, ממעל (שמות כ', א), ואת הגעיה למונח בתיבת ובגן (שם, ט). ולפיכך היו הקוראים יכולים לחשוב שגם סדר הטעמים של מבית, עבדים, הוא תוצאה של החלפה מוטעית מסוג זה.

יג. מנהגי הקריאה אחרי תקופת המסורה

נוסיף עתה עוד דבר על מנהג ישראל ביחס לטעם התחתון ולטעם העליון. כבר ראינו שבני ארץ ישראל קראו בעשרת הדיברות את הטעם התחתון, ובני בבל קראו את הטעם העליון. מנהגים אחרים נהגו בתקופה שלאחרי המסורה. ויש להבחין כאן בין שני מנהגים עיקריים: האשכנזים נוהגים לקרוא את הטעם התחתון גם בפרשת יתרו וגם בפרשת ואתחנן, ורק בחג השבועות הם קוראים את הטעם העליון; ואילו הספרדים נוהגים לקרוא את הטעם העליון בכל קריאה בציבור, ורק בקריאת היחיד הם קוראים את הטעם התחתון.¹⁸ הבדל זה שבין מנהג האשכנזים לבין מנהג הספרדים עשוי להתבאר על פי האמור לעיל. מנהגי הספרדים מושפעים יותר ממנהג בני בבל; משום כך הם קוראים בדרך כלל את הטעם העליון - ורק בקריאת היחיד הם נותנים ביטוי גם לטעם התחתון. כנגד זה מנהגי האשכנזים מושפעים ממנהג בני ארץ ישראל; משום כך הם קוראים בדרך כלל את הטעם התחתון - ורק בחג השבועות הם נותנים ביטוי גם לטעם העליון.

ומנהג זה של האשכנזים יש לתת בו טעם לשבח. כי כבר אמרו שאין קדושת עשרת הדיברות יתרה על קדושת שאר כל דברי תורה, שכולם ניתנו מרועה אחד ונכתבו בתורה הנתונה מסיני. ואף על פי כן יש הבדל בין עשרת הדיברות לבין שאר כל המצוות הכתובות בתורה.

שכל המצוות נאמרו תחילה כתורה שבעל פה - מפי ה' אל משה, ורק אחר כך נכתבו בתורה שבכתב - מפי ה' ביד משה. ומבחינה זו יתרים עשרת הדיברות משאר כל המצוות; שהרי תחילת אמירתם לא הייתה אל משה בלבד, אלא הם נאמרו אל כל עם ישראל במעמד קדוש ונכתבו על הלוחות המונחים במקום קדוש, ורק אחר כך נכתבו בתורה שבכתב יחד עם כל המצוות.

ונראה ששני הטעמים שבידינו משקפים את שתי הבחינות האלה של עשרת הדיברות. מסתבר שהם נאמרו כעשרה דיברות במעמד הר סיני, וכעשרה דיברות נכתבו אחר כך על הלוחות שבאו להנציח את המעמד הזה. וכן הוא אומר: "ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים ויכתבם על שני לוחות אבנים" (דברים ד', יג). אולם כשנכתבו אחר כך בתורה, הם חזרו ונתקדשו בקדושת תורה שבכתב. ומשנצטרפו לתורה שבכתב, נתחלקו גם לפסוקים - כשאר כל דברי ה' הכתובים בתורה.

וכל זה בא לידי ביטוי במנהג האשכנזים של קריאת עשרת הדיברות. בחג השבועות קוראים את עשרת הדיברות של מעמד הר סיני, ולפיכך מחלקים אותם לעשרה דיברות - על פי הטעם העליון. אך בפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן קוראים את הדיברות כמצוות הכתובות בתורה שבכתב; ולפיכך קוראים אותם כשהם מחולקים לפסוקים - כשאר כל דברי ה' שבתורה.

18. הדברים האמורים כאן על מנהג האשכנזים והספרדים מפורשים בדברי רש"ד ורוו"ה. אולם אין אני יודע אם כל האשכנזים והספרדים נוהגים על פי המנהג המיוחס להם. מכל מקום, בעדה האשכנזית שבירושלים הדברים מאוששים כמיטב ידיעתי: הנהגים כמנהג אשכנז ("מתנגדים" או "פרושים") קוראים בדרך כלל את הטעם התחתון - פרט לחג השבועות, והנהגים כמנהג ספרד (חסידים) קוראים בציבור תמיד את הטעם העליון.

יתרו

יואל בן-נון

המאפיינת את הביטוי 'אנכי', בלשון המקרא. מכאן ואילך מתוארת היראה הגדולה, הזעזוע הרגשי, שמלווים את ההתגלות, דווקא בעת, שיעקב יוצא מארץ אבותיו, בניגוד כה חריף לדבר ה' אל אברהם ויצחק.

כמו במקומות רבים מתנהל דו-שיח בין ה' לבין הנביא, כשמילת 'אנכי' משמשת מילת מפתח -

הפרשה הקלסית היא מעמד הסנה (שמות ג'), שיש בה כמה ביטויים שקושרים אותה לחלום יעקב, כמו קדושת ה'מקום'. 'אנכי' מופיע במעמד הסנה בחלקו הראשון, פעמיים בפי ה' וכנגדן פעמיים בתגובות משה - ובחלקו השני, פעמיים בפי משה וכנגדן פעמיים בדבר ה', ועוד פעם אחרונה מכרעת (ד' טו): "ואנכי אהיה עם-פיך...". רק פעם אחת נזכר 'אני' במעמד הסנה, בנימה הוודאית והבוטחת:

"ואני ידעתי, כי לא-יתן אתכם מלך מצרים להלך (ג' יט). ההבחנה בין סגנון 'אני' הבוטח, לבין סגנון 'אנכי' הרווי ביטויים שונים של מתח וחרדה, נמצאת פורייה ויעילה לאבחן רבדים בסיפור המקראי, וכפל בתיאורי ההתגלות, לא פחות מאשר האבחנה הידועה בין שם ה' לבין שם אלהים. שני השמות מופיעים גם בתיאור ההתגלות בסנה, וגם בדבר ה' למשה בפרשת 'וארא' (שמות ו' ב-ח). יתר על כן, בפרשת 'וארא' יש גם ביטויים מובהקים של ברית מילה (בראשית י"ז) וגם ביטויים מובהקים של ברית בין הבתרים (בראשית ט"ו). אולם ההבדל הבולט בין שתי הפרשיות, הוא ההבדל בין סגנון 'אנכי' (בסנה), וסגנון 'אני ה'" (ב'וארא'). לדיבורים הראשונים בעשרת הדיברות יש מסגרת כפולה - "אנכי ה' אלהיך" פותח, וגם חותם - "כי אנכי ה' אלהיך אל קנא...", ומסגרת כפולה זו כוללת עבר ועתיד - חסד הגאולה ממצרים עם אמונת ההשגחה ותשלום הגמול בשכר ועונש לכל הדורות. בכך היא מציבה את עיקרי האמונה כמקיפים, מסבירים ומבססים את האיסורים על עבודת אלילים לכל סוגיה.

מכאן ברור גם ש"אנכי" איננו רק פתיחה המגדירה את המצווה להמשך³, אלא תביעה מחייבת ומוגדרת, שיש בה מצווה על זכירה, קבלה ואזהרה. בצדק ראו בה חז"ל מצווה, וכך מנה אותה הרמב"ם כמצווה הראשונה.

גם השימוש ב"אנכי" במקום "אני" מוכיח זאת, ודווקא מתוך ההשוואה המתבקשת למאמר ה' לאבר[ה]ם. "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים" (בראשית ט"ו, ז), שאינו אלא

'אני' או 'אנכי'?

מדוע אמר ה' לאברהם בפתיחת הברית בין הבתרים (בראשית ט"ו ז) - "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים..."¹, ואילו 'עשרת הדיברות' פותחים ב-"אנכי ה' אלהיך, אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים"?

העברית המקראית משתמשת גם ב"אני" וגם ב"אנכי". הארמית, הערבית והאתיופית משתמשות ב'אנא' (=אנא/אנה/אן), ואילו האכדית, הכנענית והמואבית משתמשות ב'אנכ' (=אנכ/אנכו/אנכי)². בשפות בודדות (אוגריתית ופניקית) נעשה שימוש בשתי הצורות באותו המובן, וניתן למצוא לעתים את אותו המשפט בדיוק - פעם ב'אנא' ופעם ב'אנכו'.

לשון המקרא משתמשת גם ב'אני' וגם ב'אנכי', ובגיוון משמעות - חיווי פשוט ב'אני', ומתח רב ב'אנכי'.

אפשר למצוא גיוון משמעות כזה גם בתוך פרשיות אחידות, וגם בפרשיות מקבילות, שמשקפות רבדים סגנוניים שונים. רבדים שונים מבחינה ספרותית בתוך יצירה אחת, הם תופעה ידועה ומוכרת, שאיננה צריכה להוביל למקורות שונים, על-פי אמות מידה ספרותיות נקיות.

בסיפור הברכה של יצחק לשני בניו, והופעת יעקב בדמות עשו, פתח יעקב ואמר "אבי" - בעודו חושש ומנסה לרצות - ויצחק ענה ושאל: "הנני, מי אתה בני?" - כאן יעקב ענה ברעדה - "אנכי עשו בכרך..." (בראשית כ"ו יח-יט). לעומת זה, כאשר בא עשו מצידו, ואמר ליצחק בסגנונו: "יקם אבי ויאכל מציד בנו, בעבור תברכני נפשך" - ויצחק שאל בחרדה: "מי אתה?" - ענה עשו בפשטות, כמי שאינו מבין את סיבת השאלה - "אני בנך בכרך עשו" (שם לא-לב). בפרשת חלום יעקב נחשף ההבדל בין סגנון 'אני' לסגנון 'אנכי', מבחינה לשונית וספרותית. גם בה יש קריאה כפולה, מעין שתי בחינות (או שני רבדים) בכתוב, מבלי לקטע את הפרשה.

אם נקרא מתחילת הפרשה (ויצא יעקב... בראשית כ"ח י) עד סוף ההתגלות הפותחת ב- "אני ה'" (= עד סוף פס' יד : "ונברכו בך כל-משפחות האדמה ובזרעך"), אנו מבחינים בנימת ההרגעה הבוטחת, הוודאית, שמאפיינת את הביטוי 'אני', ובמיוחד את "אני ה'", בלשון המקרא.

מפסוק טו - "והנה אנכי עמך" - מופיעה נימת המתח והחרדה של יעקב, שהבטחת 'אנכי' באה לחזקו, והיא

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

1. ראה בספרי: יואל בן-נון, פרקי האבות בספר בראשית, אלון-שבועת תשס"ג, עם 48-54.
 2. רק באוגריתית, בפניקית ובארמית עתיקה (הכתובות מספריה), אפשר למצוא את שני הכינויים, אבל בלי גיוון משמעות. ראה במילון של קהר-באומגרטנר, L. Köhler, W. Baumgartner, The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament I, Leiden 1994, pp. 69-70
 3. ראה ראב"ע בפירושו הארוך לשמות כ', א.

"אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", הוא לשון מחייב, ותובע זכירה ושמירה בכל חלקי הנפש, כמו: "שמעה עמי ואדברה ישראל ואעידה בך, אלהים אלהיך אנכי" (תהילים נ', ו).

פתיח להמשך, וההמשך הוא העיקר: "לתת לך את הארץ הזאת לרשתה".

'אני' הוא חייוי פשוט, ו'אנכי' תמיד טעון מתח. אילו נפתחו הדיברות בלשון 'אני', לא היה נקבע בתודעת האומה דיבור "אנכי ...", כדיבור תובע ומחייב.

לשון 'אנכי מדבר' בדיבורים הראשונים לשון נסתר בהמשך הדברים

בדיברות הראשונים אנו מוצאים בתורה לשון גוף ראשון מדבר -

"אנכי ... אשר הוצאתיך ... לא יהיה לך ... על פני ... לא תעשה לך ... כי אנכי ה' אלהיך ... לשנאי ... לאהבי ולשמרי מצותי" -

אבל בהמשך הדברים עובר הכתוב ללשון גוף שלישי, נסתר -

"לא תשא את שם ה' אלהיך, לשוא, כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא".

"... ויום השביעי שבת לה' אלהיך ... כי ששת ימים עָשָׂה ה' ... וַיִּנַּח ביום השביעי ... בַּיּוֹם הַזֶּה את יום השבת, וַיְקַדְּשֶׁהוּ".

"... על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך".

תופעה לשונית זו היא מרכזית בהבנת הדיבור מפי ה' לישראל, וכך פירש אותה הרמב"ן (בסוף הדיבור השלישי) בעקבות חז"ל -

"לשון הכתוב הזה (= 'לא תשא את שם ה' אלהיך ... כאילו משה ידבר, וכן בכל הדיברות אחרי כן, ובשניים הראשונים - ה' ידבר ... ומפני זה אמרו רבותינו ז"ל - 'אנכי ולא יהיה לך, מפי הגבורה שמענום' (בבלי מכות כד ע"א, וראה לעיל במדרשים ובהסברו של הרב ברויאר), שהם עיקר הכל. ור' אברהם [אבן עזרא] הקשה (בפירושו הארוך לפסוק א), כי הכתוב אמר 'וידבר אלהים את כל הדברים האלה', ומפורש מזה 'את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם ...' (דברים ה' יח) ... ואני אפרש לך קבלת רבותינו -

בוודאי, שכל עשרת הדיברות שמעו כל ישראל מפי אלהים, כפשוטו של כתוב, אבל בשני הדיברות הראשונים היו שומעים הדיבור ובינים אותו ממנו, כאשר יבין אותם משה ... ומכאן ואילך, בשאר הדיברות, ישמעו קול הדיבור ולא יבינו אותו, ויצטרך משה לתרגם להם כל דיבור ודיבור עד שיבינו אותו ממשה ... והכוונה היתה בזה (=בדיבור הישיר בתחילה), כדי שיהיו כולם נביאים באמונת ה' ובאיסור עבודת אלילים ... לפי שהם העיקר לכל התורה והמצוות ... אבל בשאר הדיברות יקבלו מפי משה ביאורן עם שמיעתם קול הדברים, ובשאר המצוות יאמינו במשה בכל".

הרמב"ם (מורה נבוכים חלק ב'-לה) סבר, שכל עם ישראל רק שמעו את קול ה', והבינו את המשמעות של דיבורו הישיר באזניהם, אך לא היו מסוגלים להבין את המילים, ומשה הסביר להם כל דיבור ודיבור. לפיכך, הרמב"ם לא ראה כעיקר את שינוי הלשון מגוף ראשון מדבר לגוף שלישי נסתר בדיבור השלישי. כך גם ראב"ע (בפירושו הארוך לפסוק א), שסבר כי כל ישראל שמעו והבינו כל עשרת הדברים, אלא שה' בעצמו שינה לשונו מגוף ראשון מדבר לגוף שלישי נסתר, ורק בספר דברים, מדיבור השבת (שבו שינויים רבים לעומת דיבור השבת בשמות, וגם אחריו הבדלים ניכרים), מופיע דיבורו של משה.

לעומת הרמב"ם מכאן, וראב"ע מכאן, עומד פירושו של רמב"ן במדויק על שינוי הלשון, והולם בדיוק את הבנת חז"ל - "אנכי ולא יהיה לך [עד 'מצותי']", מפי הגבורה שמענום".

'אַל תַּעֲשֵׂה' מול 'לא תעשה'

קטעים ערוכים ממאמרו של אלישע קימרון על מילת השלילה 'אַל'²

המיליות 'אַל' / 'לא'

המיליות 'אַל' ו'לא' היו מלכתחילה שונות בשימושן, אולם כבר במקרא הגבולות שביניהן מטושטשים במקצת [ואחר כך כבר מתחלפות הרבה].

ייחודה הסמנטי והסגנוני של 'אַל' מודגם יפה בדיבורים דומים שההבדל העיקרי ביניהם הוא במילת השלילה ('אַל' כנגד 'לא'). למשל:

1. "כי תדר נדר לה' אלהיך, לא תאחר לשלמו..." (דברים כ"ג, כב).
2. "כאשר תדר נדר לאלהים, אַל תאחר לשלמו..." (קהלת ה', ג).
3. "לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשנים..." (דברים י"ט, יד).
4. "אַל תִּסַּג גבול עולם אשר עשו אבותיך" (משלי כ"ב, כח; וגם כ"ג, י).

מן הבחינה התחבירית אין שום הבדל בין הדיבורים האלה, מלבד ההבדל שבמילת השלילה. הבדל זה אינו מקרי: בשתי הדוגמאות השלילה ב-'לא' היא בתורה, והשלילה ב-'אַל' בספרות החכמה. חוקי התורה הם צווים מוחלטים, ואילו דברי החכמה אינם אלא עצות [מוסר] טובות. וכבר עמדו ראשונים³ ואחרונים⁴ על כך, כי איסורים מוחלטים נשללים ב-'לא', ולא ב-'אַל'. לפיכך מנוסחים איסורי התורה רובם ככולם בלשון 'לא תעשה',⁵ ואילו משלי החכמה מנוסחים בלשון 'אַל תעשה/ה'.

בדומה לחוקי התורה אף דיבורים הנאמרים מפי גבוה אל הכפופים לו⁶ מנוסחים בלשון 'לא', בניגוד לדיבורים של מי שאין לו סמכות לצוות המנוסחים בלשון 'אַל': "ותאמר האשה... תנו לה את הילוד החי והמת אַל תמיתנה... ויען המלך ויאמר תנו לה את הילוד החי והמת לא תמיתנה" (מלכים א-ג, כו-כז).

לפיכך נוקט המקרא לשון 'לא' בסיטואציות שונות [של

ציווי], כגון:

1. בברית שה' כורת עם בני אדם: "ויזכרת ה' אתם ברית ויִצְוֶם לאמר: לא תיראו אלהים אחרים, ולא תשתחוו להם, ולא תעבדום ולא תזבחו להם..." (מלכים ב' י"ז, לה-מ).
2. במצוות אב לבניו: "... כי יונדב בן רַכָּב אבינו צוה עלינו לאמר לא תשתו יין אתם ובניכם עד עולם. ובית לא תבנו, וזרע לא תזרעו, וכרם לא תטעו, ולא יהיה לכם, כי באהלים תשבו כל ימיכם" (ירמיהו ל"ה, ו-ז).
3. בהשבעת אדון את עבדו: "ואשביעך בה'... אשר לא תִּקַּח אשה לבני מבנות הכנעני... כי אל ארצי ואל מולדתי תלך... רק את בני לא תשב שמה" (בראשית כ"ד, ג-ח).
4. ובעל הבית אל פועליו: "ויצו בעז את נעריו לאמר: גם בין העמרים תלקט ולא תכלימוה... ולא תגערו בה" (רות ב', טו-טז).

לעתים דיבור של גבוה המנוסח בלשון 'לא' כדין, מתנסח לאחר מכן בלשון 'אַל' [כמו בדברי אלישע]:

"ויאמרו אליו: הנה נא יש את עבדיך חמשים אנשים בני חיל, ילכו נא ויבקשו את אדניך (=אליהו)... ויאמר לא תִּשְׁלַחוּ. ויפצרו בו עד בש ויאמר שְׁלַחוּ... ויבקשו שלשה ימים ולא מצָאָהוּ... ויאמר אֵלֶהֶם הלוא אמרתי אליכם אַל תִּלְכְּבוּ" (מלכים ב' ב', טז-יח).

מה ראה אלישע לסטות מנוסח פקודתו המקורית בצטטו את עצמו, ולהשתמש בלשון 'אַל' במקום בלשון 'לא'? דומני שלא הרצון לגיוון גרם, אלא שינוי המציאות הוא שגרם. כשאלישע פקד על בני הנביאים הוא נקט לשון בעל סמכות שחייבים לקיים את דבריו. אולם לאחר

1. לאחרונה נמצא אוסטרקון עברי קדום בעמק האלה, והוא נפתח (לכל הדעות) במילים 'אל תעשה'; ראה ספרם של י' גרפינקל, ס' גנור ומ' הייזל, עקבות דוד המלך בעמק האלה, תל-אביב תשע"ב (2012) עמ' 123-132.
2. א' קימרון, 'מילת השלילה אַל במקורותינו הקדומים', בתוך (מ' בר-אשר וא' דותן ועוד, עורכים): מחקרי לשון (לואב בן חיים), ירושלים תשמ"ג, עמ' 473-482. (ההערות הבאות מקוצרות מתוך המאמר).
3. כבר חז"ל הכירו בזרותה של 'אַל' למצוות התורה, כפי שיוצא מן המחלוקת אם לוקים על לאו שב'אַל', ראה ירושלמי עירובין פ"ג ה"ד; פסחים פ"ו ה"א; גיטין פ"ב ה"ו.
4. גזניוס סעיף 107O: ברגשטרסר עמ' 393 סעיף a10; וכן (בשים לב לסיבות): י' קוטשר, תולדות הארמית, ירושלים תשל"ב, עמ' 83-84.
5. רק 13 איסורים בתורה מנוסחים בלשון 'אַל תעשה': שמות י"ב, ט; כ"ג, א; ז; ויקרא י', ו; י', ט; י"א, מג; י"ח, כד; י"ט, ד; י"ט, לא (פעמיים); כ"ה, יד; כ"ה, לו.
6. גם בתעודות חוץ-מקראיות כמו הכתובות הארמיות מספירה, האיסורים החלים על הוואסאל (=הכפוף) מנוסחים בלשון 'לא', ואילו דברים המופנים לעריקים מנוסחים בלשון 'אַל', בדיוק כמו במקרא.

שפקודתו לא קוימה [ובמבט לאחור], הוא מסכם את דבריו (שהוכחו כנכונים) בלשון 'אל'.

כיוצא בדבר בסיפור על איש האלהים שנשלח אל ירבעם (מלכים-א י"ג). בסיפור זה נאמר שלוש פעמים שה' ציווה על איש האלהים לא לאכול ולא לשתות בבית אל. בפסוקים ט, יז כתוב, "לא תאכל לחם ולא תשתה מים", ואילו בפסוק כב [לקראת העונש], "אל תאכל לחם ואל תשתה מים".

מה נשתנו הכתובים הראשונים מן הכתוב האחרון? כאן - בהדגשת הציווי - עד שלא עבר על דבר ה'; כאן - בתיאור המרי - אחר שחטא.

החילוף הבא הוא מסוג שונה, משום שהדוברת (השונמית) נחותה במעלה מן האיש שדבריה מכוונים אליו (אלישע): "ותאמר: אל אדני איש האלהים, אל תכזב בשפחתך" (מלכים-ב ד', טז).

אבל כשהשונמית סברה שאלישע כיזב בה [אחרי שמת הילד], היא מצטטת את עצמה: "הלא אמרתי, לא תשלה אתי?" (שם, כח).

החילוף במילת השלילה, אם אינו עניין לסגנון בלבד, נובע מתוך הסיטואציה המיוחדת שלאחד מות הילד. השונמית, הנחושה בדעתה לאלץ את אלישע לעזור לה, ציטטה לבסוף את דבריה כאילו נאמרו מלכתחילה בלשון ברית (=ציווי), ולא בלשון בקשה. ניסוח כזה היה נחשב לעזות פנים, כשאמרה לראשונה את הדברים, בעת שאלישע הבטיח לה בן. אז הדגישה את תוקף ההתחייבות בחזרה על מילת השלילה לבקשה, 'אל'.

לעתים משמשות שתי המיליות זו על יד זו (או בהקשרים קרובים), כנראה לשם גיוון:

1. תשובת הזקנים והעם אל המלך אחאב, על דרישת בן הדד מלך ארם: "אל תשמע ולוא תאבה" (מלכים-א כ', ח). ואולי התשובה אל המלך פותחת בזהירות ובכבוד בלשון של כפופים, ורק אחר כך עוברת ללשון תקיפה.
2. והשווה: "לא תאבה לו ולא תשמע אליו" (=לנביא מסית לעבודת אלילים, דברים י"ג, ט).
3. בלוחות השניים בהר סיני: "ואיש לא יעלה עמך, וגם איש אל יקרא בכל ההר, גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר ההוא" (שמות ל"ד, ג).
4. בדברי בעז אל רות: "אל תלכי ללקט בשדה אחר, וגם

לא תעבורי מזה" (רות ב', ח). ואולי פתח בעז בלשון שאין בה תוקף ציווי, כדי שלא להרתיעה.

5. במאמר ה' ליהושע: "רק חזק ואמץ מאד לשמור לעשות ככל התורה... אל תסור ממנו ימין ושמאל... לא ימוש ספר התורה הזה מפין" (יהושע א', ו-ח). ואולי פתח ה' ליהושע בלשון שאיננה מצווה, כדי שלא להרתיעו.

6. כיוצא בדבר בסיפור על אשת מנוח ומלאך ה': "ועתה השמרי נא ואל תשתי יין ושכר, ואל תאכלי כל טמא... ומורה לא יעלה על ראשו" (שופטים י"ג, ד-ה);

7. וכן בפסוק ז כשהאשה מספרת את הדבר למנוח בעלה: "ועתה אל תשתי יין ושכר, ואל תאכלי כל טמאה". אבל בדברי המלאך אל מנוח: "מכל אשר יצא מגופן היין לא תאכל, ויין ושכר אל תשת, וכל טמאה אל תאכל" (שם ד). ואולי האמירה למנוח תקיפה יותר מהאמירה לאשה.

8. בפרשת האיש ופילגשו, בגבעה: "אל נא אחי אל תרעו נא... אל תעשו את הנבלה הזאת". אך בהמשך: "ולאיש הזה לא תעשו דבר הנבלה הזאת" (שופטים י"ט כב, כד).

9. בתוכחות הנביא: "ואל תדרשו בית אל, והגלגל לא תבאו, ובאר שבע לא תעברו" (עמוס ה', ה).

10. בהוראת עזרא מתוך תפילתו: "ועתה בנותיכם אל תתנו לבניהם, ובנותיהם אל תשאו לבניהם, ולא תדרשו שלמים וטובתם עד עולם" (עזרא ט', יב). ואולי לשון הפצרה מתאימה יותר לעזרא, בפרט מתוך תפילתו ותחנוניו.

11. כך גם בחוקים ובמצוות, כגון:

"לא תשא שמע שוא, אל תשת ירך עם רשע להיות עד חמס" (שמות כ"ג, א) - צו מוחלט ואחריו לשון מפצירה. "מדבר שקר תרחק, ונקי וצדיק אל תהרג, כי לא אצדיק רשע" (שמות כ"ג, ז) - הפצרה, ואחריה קביעה החלטית.

"ראשיכם אל תפרעו, ובגדיכם לא תפרמו, ולא תמתו" (ויקרא י', ו).

"אל תפנו אל האילים, ואלהי מסכה לא תעשו לכם" (ויקרא י"ט, ד).

"אל תוננו איש את אחיו... ולא תוננו איש את עמיתו, ויקראת מא-להיך" (ויקרא כ"ה, יד-יז).

"וכי ימור אחיך... אל תקח מאתו נשך ותרביית (=ריבית), ויקראת מא-להיך... את כספך לא תתן לו בנשך, ובמרבית לא תתן אכלך" (ויקרא כ"ה, לה-לז).

7. ראה פירוש רד"ק לפסוק טז - "אמרה שתי פעמים 'אל', לחזק הדבר, לבקש ממנו, שלא יכזב בה, שיהיה הדבר על כל פנים... ושיהיה בן של קיימא, כי מה יועיל לה אם לא יהיה בן של קיימא".

יתרו

5. נעמי לכלותיה: "... אֵל בנתי כי מר לי מאד מכם, כי יצאה בי יד ה'... ותאמר רות אֵל תפנני בי לעזבך, לשוב מאחריך..." (רות א', יג, טז).
6. בקינת דוד על שאול ויהונתן: "... אֵל תגידו בגת! אֵל תבשרו בחוצות אשקלון!... הרי בגלבע, אֵל טל ואֵל מטר עליכם, וּשְׂדֵי תרומות... קשת יהונתן לא נְשׁוּג אָחור, וְחָרַב שָׂאוֹל לֹא תָשׁוּב רִיקָם..." (שמואל-ב א', כ-כב). ארבע פעמים זעקת קינה, ואחריהן שתי קביעות נחרצות.
7. "... הַמְזַכְּרִים אֶת ה' - אֵל דָּמִי לָכֵם! וְאֵל תִּתְּנוּ דָּמִי לוֹ, עַד יִכּוֹנֵן וְעַד יִשִּׁים אֶת יְרוּשָׁלַם תְּהִלָּה בְּאַרְץ" (ישעיהו ס"ב, ו-ז). קריאת הפצרה ותחנונים לזועקים אל ה', שלא יפסיקו.
8. "א-להים אֵל דָּמִי לך, אֵל תַּחַרְשׁ וְאֵל תִּשְׁקֵט אֶ-ל..." (תהילים פ"ג, ב). שלוש זעקות תפילה רצופות (והדמיון לישעיהו ניכר היטב).
9. יהורם מלך ישראל אל אלישע הנביא: "... אֵל! כִּי קִרָּא ה' לְשִׁלְשֵׁת הַמַּלְכִים הָאֵלֶּה, לְתַת אוֹתָם בְּיַד מוֹאָב?!..." (מלכים-ב ג', יג). קריאת הזעקה של המלך אל ה', ברורה.
10. מלך ישראל אל האשה שזעקה אליו: "אֵל! יוֹשִׁיעֶךָ ה'! מֵאִין אוֹשִׁיעֶךָ? הֲמֵן הַגֵּרִן אוֹ מִן הַיִּקְבָּ?" (מלכים-ב ו', כז).

מעמד הר סיני

- גם בחוקים ובמצוות לעתים מופיעה לשון 'אֵל' במקומות שהאזהרה מרחיקה לכת, ומפצירה: "אֵל תִּפְנוּ אֶל הָאֱלֹהִים / אֵל תִּפְנוּ אֶל הָאֱבֹת וְאֶל הַדְּעֻנִים, אֵל תִּבְקְשׁוּ לְטָמְאָהּ בָּהֶם" (ויקרא י"ט, ד / לא); "אֵל תִּשְׁקְצוּ אֶת נַפְשׁוֹתֵיכֶם בְּכָל הַשְּׂרֵץ הַשְּׂרֵץ" (ויקרא י"א, מג); "אֵל תִּטְמְאוּ בְּכָל אֱלֹהִים, כִּי בְּכָל אֱלֹהִים נִטְמְאוּ הַגּוֹיִם" (ויקרא י"ח, כד); וכן אולי גם בהרחקת כל איש גם מלהראות בכל הר סיני, ואפילו "הצאן והבקר אֵל יָרְעוּ אֶל מוֹל הָהָר הַהוּא" (שמות ל"ד, ג).
- ההסבר הרגשי של נימת ההפצרה מפרש היטב את הפסוקים שנותרו בלי הסבר במאמרו של קימרון. לשון הפצרה מתאימה יותר גם לסיכום דברי התוכחה של הנביאים ירמיהו (מ"ד, ד), ויחזקאל (כ', יח), ואולי דווקא מפני המבט לאחור, זמן רב אחרי שהדברים התרחשו.

עשרת הדברות

8. בספרו, ארץ המוריה - פרקי מקרא ולשון (אלון שבות התשס"ו), עמ' 253-260.
9. ודומה לזה בדברי בעל הבית אל אנשי הגבעה בפרשת הפילגש (שופטים י"ט כג), דוגמה שהוזכרה לעיל (6) ברשימת א' קימרון, אך בהדגשת ההבעה הרגשית (וראה גם דוגמות 3 ו-8 לעיל).
10. ד"ר יחיאל בן-נון פירש את המקף של המסורה כאן ("אֵל-יוֹשִׁיעֶךָ ה'"), כשריד של נקודת הפסק קדומה - 'אל יֹשִׁיעֶךָ ה'! וכך גם בתהילים נ"ט, יב; המענה הזה של מלך ישראל, דומה מאד למענה של יהורם אל אלישע (שנוכר לפני כן).

כללו של דבר, ההבדל בין 'אֵל' לבין 'לא' (לציון פקודה) הוא ברור. השימוש בכל אחת מן המיליות מותנה בסוג הדיבור ובמעמד של הצדדים ויחסם זה לזה בסיטואציות השונות. אולם לעתים מתחלפות המיליות האלה באותם הקשרים [כנראה] לשם גיוון, מה שמוכיח שכבר במקרא לא היה ההבדל בין המיליות האלה מוחלט. אף יש לכאורה לא מעט כתובים במקרא שבאה בהם דווקא המילית שאינה מתאימה לכלל שקבענו (כגון: ירמיהו מ"ד, ד; יחזקאל כ', יח). ואולי יהיה אפשר להגיע להבחנות דקות יותר לאחר בדיקה תחבירית מקיפה.

*

- באותו עניין - סיכום דבריו של ד"ר יחיאל בן-נון⁸, על ההבדל הרגשי בין 'אֵל' לבין 'לא' בלשון המקרא: "... 'לא' הוא השלילה המקורית, הטהורה, המוחלטת - ואילו 'אֵל' ניתן לשיעורין, פונה אל רגשותיו של האדם..." - להלן דוגמות אחדות לשימוש ב'אֵל' להבעה רגשית חזקה של בקשה, תחינה, זעקה, הפצרה, ואפילו זעקת קינה:
1. "ויאמר [לוט, לאנשי סדום שצרו על ביתו] - אֵל נָא אֲחִי תָרְעוּ...⁹ רק לאנשים האל אֵל תַּעֲשׂוּ דָבָר, כִּי עַל כֵּן בָּאוּ בְּצַל קִרְיָתִי" (בראשית י"ט, ז-ח).
 2. עלי הכהן לבניו: "למה תַּעֲשׂוּן כַּדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁמֵעַ... אֵל בְּנֵי, כִּי לֹא טוֹבָה הַשְּׁמָעָה..." (שמואל-א ב', כג-כד). מילת השלילה המוחלטת נאמרה על השמועה, וההפצרה הנואשת בלשון 'אֵל'.
 3. תמר לאבשלום: "אֵל אֲחִי, אֵל תִּעַנְנִי, כִּי לֹא יַעֲשֶׂה כֵן בְּיִשְׂרָאֵל, אֵל תַּעֲשֶׂה אֶת הַנְּבִלָה הַזֹּאת... וְעַתָּה דָבָר נָא אֵל הַמֶּלֶךְ, כִּי לֹא יִמְנַעֲנִי מִמֶּךָ" (שמואל-ב י"ג יב-יג). שוב, מילת השלילה המוחלטת נאמרה על האיסור החמור אשר "לא יַעֲשֶׂה כֵן בְּיִשְׂרָאֵל" (=האונס), וגם על הביטחון שהמלך יאשר נישואין, אבל זעקת ההפצרה נשמעת היטב ב'אֵל', שלוש פעמים!
 4. דוד לאבשלום: "אֵל בְּנֵי, אֵל נָא נִלְךְ כְּלָנוּ, וְלֹא נִכְבַּד עֲלֶיךָ, וְיִפְרֹץ בּוֹ, וְלֹא אָבָה לִלְכַת" (שמואל-ב י"ג, כה). שני ביטויי סירוב בלשון רגשית רכה ומסבירה, שטמון בה חשש עמוק, ואחריהם שני ביטויי סירוב מוחלטים: אחד בלשון דוד, ואחד בלשון הסיפור.

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

ולא תעבדם

לפי כללי הלשון, צורת הנוכח של הפועל יַעֲבֹד (בבניין קל) היא תַעֲבֹד, ובתוספת כינוי המושא צפויה הצורה תַעֲבֹדֶם. אך בשלושה מקומות שבהם מזהירה התורה על עבודה זרה מופיעה צורה אחרת - תַעֲבָדֶם - בקמץ קטן במקום בפתח (שמות כ', ה; כ"ג, כד; דברים ה', ט). שני כיוונים עיקריים הוצעו להסבר הצורה המוזרה.

א. ציווי בבניין הופעל

ר' ברוך הלוי אפשטיין בעל "תורה תמימה" הציע לפרש שיש כאן צורה בבניין הפעל (לא תהיה מַעֲבֹד אותם).¹ ואלה דבריו:

הלשון "לא תעבדם" דכתיב בסתמא מורה שלא לעבוד בכל אופן, בין באונס בין ברצון [ואולי הדיוק הוא מדכתיב תַעֲבֹדֶם (ולא - תַעֲבָדֶם) בתמונת הפעל שהוראת הבנין הזה בכלל הוא ע"י אחר - והוא באונס, והכונה להיות מַעֲבֹד (כלומר להיות עבד ונכנע) לאלהים אחרים, אף שהוא זר בבואו עם כנוי הפעול].

(תורה תמימה שמות כ', ה, הערה לד)

בעל 'תורה תמימה' הרגיש שיש קושי תחבירי בהצעתו. בעברית אי אפשר לקצר את המשפט 'ראובן גרם לשמעון להחביא את הילד' ולומר: 'ראובן החביא את שמעון את הילד'. האם אפשר לומר 'ראובן העביד את שמעון את הפסלים' ואפשר לומר 'לא תועבד את הפסלים' או 'לא תַעֲבָדֶם'?

יאן יוסטן הביא שתי ראיות לחיזוק הטענה שמדובר בבניין הפַעֵל.² מן הפסוק בדברי הימים ב לד, לג "וַיַּעֲבֹד אֶת כָּל הַנְּמֻצָא בְּיִשְׂרָאֵל לְעִבּוֹד אֶת ה'" הוכיח יוסטן שהמשפטים 'ראובן העביד את שמעון את הפסלים' הוא משפט תקין בעברית, וכמוהו גם 'לא תועבד אותם' או 'לא תַעֲבָדֶם'. ראיה נוספת הביא יוסטן מקטע בניקוד בבלי, שבו מופיע הניקוד תַעֲבָדֶם - בבניין נפעל (=תַעֲבֹד [תהיה

חנן אריאל

נעבד] אותם). הניקוד בבניין נפעל מלמד שבבבל פירשו את הפועל במשמעות סבילה, המקבילה לבניין הסביל הפַעֵל שבמסורת טבריה.

לפי ההסבר הזה, הניקוד בפסוק "גִּלְכָּה אַחֲרַי אֱלֹהִים אַחֲרַי אֲשֶׁר לֹא יִדְעֶתֶם וְנַעֲבָדֶם" (דברים י"ג, ג) שאי אפשר לפרשו על עבודה זרה באונס ובכל זאת יש בו קמץ קטן במקום פתח, נגרר אחרי הניקוד של "תַעֲבָדֶם" בעשרת הדיברות.

ב. צורה מיוחדת של בניין קל

לאחר גילוי מגילות קומראן, הציע חנוך ילון פתרון אחר.³ לדעתו, הצורה תַעֲבָדֶם היא צורה מוזרה בבניין קל, חלופה של תַעֲבָדֶם. במגילות קומראן אנחנו מוצאים צורת כמו ידורשהו, יכותבם וכדומה, שבהן יש תנועה (o או u) בין פ"א הפועל לעי"ן הפועל. יש בתנ"ך כמה דוגמות לתופעה זו, כגון יִתְאַרְהוּ (ישעיהו מ"ד, יג); הִיִּחַבְּרָד פֶּסָא הָהָת (תהלים צד, כ); תִּאֲכַלְהוּ אֵשׁ לֹא־נִפְחָ (איוב כ', כו); וַיַּחֲלֶקְםָ דְּוִיד מִחֲלֻקֹת (דה"א כ"ג, ו) ועוד. ואכן לאחר פרסום דבריו של ילון נתגלתה בקומראן מגילת ספר דברים 4Q Deut - 4Q41 ובה נאמר בעשרת הדיברות "לוא תשתחוה להם ולוא תעובדם".

לפי הסברו של ילון, צריך לשאול מדוע הצורה המוזרה נשמרה דווקא במקום הזה.

ייתכן שאפשר לשלב בין שני ההסברים שהובאו למעלה. אולי הצורה "תַעֲבָדֶם" באמת מקורה במסורת קריאה מיוחדת ששימשה בארץ ישראל בימי הבית השני, ונשמרה במגילות קומראן. אבל המסורת הזאת, ששרידיה במסורת הקריאה של טבריה ממועטים ביותר שרדה דווקא בציווי על עבודה זרה, מפני שלומדי התורה פירשו אותה בבניין הופעל, וביארו אותה כאיסור על עבודה זרה אפילו באונס - ייהרג ואל יעבור.⁴

1. כך הציע לפרש את דברי רבא (בבלי, עבודה זרה נד ע"א) "הכל היו בכלל 'לא תעבדם'" שמשמעם שאיסור עבודה זרה קיים גם במצב של אונס.
2. יאן יוסטן, "על ניקוד הצורה תַעֲבָדֶם בעשרת הדיברות", ישראל: מחקרים בלשון לזכרו של ישראל יבין, ירושלים תשע"א, עמ' 335-340; יאן יוסטן מבלגיה הוא חוקר ומרצה לתנ"ך, דובר עברית ואוהב תורה וישראל.
3. חנוך ילון, מגילות מדבר יהודה: דברי לשון, ירושלים תשכ"ז, עמ' 42. לדיון בתופעה והשוואתה למסורת בבל ראו אלישע קימרון, דקדוק הלשון העברית של מגילות מדבר יהודה, עבודת דוקטור באוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו, עמ' 163-168.
4. לדוגמה נוספת לשמירת צורה מיוחדת של פועל בגלל האפשרות לפרש אותו בדרך אחרת ראו דבריו של גזניוס על הצורות "שקמתי" (שופטים ה', ז); "שברתי... נתקתי" (ירמיהו ב', כ), "והחרמתי" (מכה ד', יג); E. Kautzsch, Gesenius' Hebrew Grammar, trans. A. E. Cowley, Oxford 1910, p. 121; http://en.wikisource.org/wiki/Gesenius%27_Hebrew_Grammar

”זְכוֹר וּשְׁמוֹר” - על גישתו הלשונית של רש”י

חנוך גמליאל

פתיחה¹

הדיבר העוסק במצוות השבת פותח במילים ‘זְכוֹר את יום השבת לקדשו’. פסוק זה ידוע ומורגל בפי כול, בין השאר בזכות שיבוצו בקידוש היום. ברם, פירוש רש”י לפסוק מעורר שאלות ותמיהות.

הפירוש של רש”י לפסוק

רש”י בפירושו כתב כך:

זְכוֹר - זְכוֹר וּשְׁמוֹר בדבור אחד נאמרו - וכן מחלליה מות יומת (שמות ל”א, יד), וביום השבת שני כבשים (במדבר כ”ח, ט) - וכן לא תלבש שעטנז (דברים כ”ב, יא), גדלים תעשה לך (שם יב) - וכן ערות אשת אחיך (ויקרא י”ח, טז), יבמה יבא עליה (דברים כ”ה, ה) - הוא שנאמר אחת דבר א-להים, שתיים זו שמעתי. (תהלים ס”ב, יב).

זְכוֹר לשון פְּעוּל הוא, כמו אָכַל וּשְׁתוּ (ישעיה כ”ב, ג), הַלֹּךְ וּבָכָה (שם”ג ג, טז), וכן פתרונו תנו לב לזכור תמיד את יום השבת, שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת. (רש”י לשמות כ, ח)

שני חלקים בפירוש הזה של רש”י. החלק הראשון מתמודד עם הבעיה של שני צווים סותרים שנאמרו בתורה, ולא נעסוק בו כאן. החלק השני מסביר את לשון הפסוק. רש”י מסביר את הצורה זְכוֹר בעזרת המונח לשון פעול והוא נותן שתי דוגמאות אחרות מן המקרא להדגים את השימוש של הצורה הזאת במקומות נוספים. בסוף דבריו רש”י נותן הסבר תוכני לצורה: צריך להיות במודעות של השבת כל ימי השבוע, וזה מתבטא בכך שאדם לוקח לכבוד שבת כל חפץ מתאים שימצא במהלך ששת ימי המעשה.

השאלות שהפירוש מעורר

כידוע, פירוש רש”י אמור להיות מובן לקטן ולגדול², ובכל זאת יש כאן כמה דברים קשים. ראשית, הביטוי לשון פְּעוּל אינו מוכר לפני רש”י ועלינו להבין מה רצה

רש”י לומר בהשתמשו בו. שנית, מה כוונת רש”י בהביאו דוגמאות אחרות להסביר את הצורה זְכוֹר, והלא הצורה הזו פשוטה מובנת וידועה לכול? ומה מועילים פסוקי ההסבר מישיעיהו או משמואל, הרי הם פחות מוכרים לקורא הממוצע? והעיקר - התוכן של הפירוש. האם כוונת הפסוק רק לומר שצריך לחפש במהלך השבוע חפץ לשבת? ומה עם הפירוש המקובל - המופיע כבר בתלמוד הבבלי - שהפסוק הזה מלמד על חובת הקידוש, או על חובת זכירת השבת בכניסתה?

דעת הרמב”ן והרמב”ם

אכן דברי רש”י התמיהו מאוד גם את רמב”ן. להלן דבריו המדברים בעד עצמם:

וכתב רש”י בפירושו: “זְכוֹר - תנו לב לזכור תמיד את יום השבת שאם נזדמן לו חלק יפה יהא מזמינו לשבת”. וזו ברייתא היא ששנויה במכילתא (כאן) כך, רבי אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן גרון אומר זְכוֹר את יום השבת לקדשו, תהא זוכרו מאחד בשבת שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מתקיניו לשבת. אבל בלשון יחיד שנויה, ואינה כהלכה, שהרי בגמרא (ביצה טז ע”א) אמרו תניא אמרו עליו על שמאי הזקן כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת, כיצד מצא בהמה נאה אומר תהא זו לכבוד שבת, למחר מצא אחרת נאה הימנה מניח השנייה ואוכל את הראשונה, אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה בו, כל מעשיו היו לשם שמים, שנאמר (תהלים ס”ח, כ) ברוך ה' יום יום יעמס לנו. תניא נמי הכי, בית שמאי אומרים בחד בשביך לשבתך, וב”ה אומרים ברוך ה' יום יום יעמס לנו.

ובמכילתא אחרת (מכילתא דרשב”י) שמאי הזקן אומר זכירה עד שלא תבא, שמירה משתבא, ומעשה בשמאי הזקן שלא היה זכרון שבת זו מפיו, לקח חפץ טוב אומר זה לשבת, כלי חדש אומר זה לשבת. אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה בו שהיה אומר כל מעשיך יהיו לשם שמים. והלכה היא כדברי ב”ה.

1. יסודו של המאמר כאן במאמר (באותו שם) במגדים מ”א (תשס”ה). הערות הפירוש באות בגופן שונה. בהערות הפירוש באות המלים מן המקרא באותיות מובלטות. פירושי רש”י בבראשית צוטטו לפי מהדורת מקראות גדולות הכתר, בעריכת מ’ כהן, רמת גן תשנ”ז; בשאר התורה לפי א’ ברלינר, רש”י על התורה, פרנקפורט תרס”ה; בנביאים לפי מקראות גדולות הכתר. פירושים אחרים הובאו לפי התקליטור של פרויקט השו”ת של בר אילן, מס’ 8. תרגום רס”ג הובא לפי מהדורת חסיד, ירושלים תשמ”ב (התפסיר הוגה על ידי הר”י קאפח).
 2. ובפרט כדאי להזכיר כאן את שיטתו של הרבי מלובלין² זצ”ל שהפליא לעשות בביאורי פירושי רש”י, וקבע כהנחת יסוד שהפירוש אמור להיות מובן לרמתו של הלומד המתחיל בן חמש, עיין ט’ בלוי, כללי רש”י ניו יורק תשנ”א. ובפרט עמ’ 24, 81 - 86.

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה

הרמב"ן הוטרד מכך שפירוש רש"י מבוסס על דעה דחוויה בדברי חז"ל, היא דעתו של שמאי הזקן, והרי "בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה" (בבלי ברכות דף לו ע"ב). רמב"ן עצמו מאריך מאוד בהסבר הפסוק, וסבור שפשטו הוא בזכירה בשבת עצמה, אלא שיש מדרשים שמתייחסים להיבטים נוספים. הרמב"ן אינו בודד בהצעתו שפירוש הפסוק הוא לזכור את השבת בכניסתה. כך מביא להלכה גם הרמב"ם בהל"ש שבת פרק כט הלכה א:

מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זָכוֹר את יום השבת לקדשו (שמות כ', ח), כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה.

פסיקתו זו של הרמב"ם מעוגנת בתלמוד הבבלי. במסכת פסחים דף קו עמוד א' לומדת הגמרא את חובת הקידוש בשבת מן הפסוק הזה. רש"י בפירושו שם מפרש את הסוגיה כפשטה - שמן הפסוק הזה לומדים את חובת הקידוש. ואילו כאן בפירושו לתורה התעלם כביכול מן הדברים האלה!

לאמיתו של דבר, כבר רס"ג בתרגומו לתורה הבין כמו הרמב"ם בהלכותיו, ותרגם כאן לשון ציווי: "אֲדַכֵּר יום אלֶסֶבֶת וקִדְשָׁהּ". מילולית: 'זָכוֹר (זי"ן בשווא) את יום השבת וקדשהו'. (ובאופן הזה מתרגם רס"ג גם מקומות שבהם באה הצורה הברורה של הציווי - זכור בשווא - כך בשמות ל"ג, יג, ובדברים ט', ז; ט', כז; ל"ב, ז). הרשב"ם - פרשן פשוט מובהק מצרפת הצפונית - אף הוא מפרש שיש כאן צורה שמשמעותה ציווי.

פירושו של רש"י כאן עומד בניגוד לפירושם של רוב גדולי המפרשים, ואף זו תמיהה גדולה. אולם התמיהה העיקרית שעורר פירוש רש"י היא מה טעם בחר את הדעה של שמאי, והתעלם מהאפשרות הפשוטה לפרש בעקבות התלמוד הבבלי כדרך שפירשו רמב"ם, רמב"ן ואחרים שיש כאן ציווי על זכירת השבת בשבת עצמה? אכן יש כאן תימה גדול, וכלשונו של הרמב"ן על רש"י במקום אחר: והנה הרב מפני בקיאותו בתלמוד והכל לפניו כשולחן ערוך, אינו חושש וסותם הברייתות, והן מטעות לשאר בני אדם. (רמב"ן לויקרא כ"ה, ט).

הצעת הפתרון - מה חשב רש"י

אם רצוננו להבין את דברי רש"י, נצטרך לעיין היטב בדבריו שלו, ומתוכם נוכל להגיע לפתרון שיענה על כל השאלות ששאלנו, הן השאלות מצד הלשון והן מצד התוכן. רש"י השתמש כאן במונח **לשון פְּעוּל**, שהוא מונח שלא ידוע טרם זמנו. בפירושו לתורה המונח הזה מופיע עוד פעם אחת:

הַכְּבֹד את לְבוֹ - לשון פְּעוּל הוא, כמו הַלֹּךְ וְנָסוּעַ (בראשית י"ב, ט), וכן **והַכּוֹת את מוֹאֵב** (מל"ב ג', כד), **וּשְׂאוֹל לוֹ בַּאֲ-לֵהִים** (שם"א כ"ב, יג), **הַפֶּה וּפְצוּעַ** (מל"א כ', לז). (רש"י לשמות ח', יא)

ראשית, יש לשים לב לכך שהמונח **לשון פְּעוּל** משמש כאן מונח דקדוקי שמתייחס לצורות שונות - גם הצורות הַלֹּךְ, שְׂאוֹל, פְּצוּעַ, שנגזרות מבניין קל וגם הצורות הַכְּבֹד, הַכּוֹת שנגזרות מבניין הפעיל. כמו כן בפסוקים אחרים הוא משתמש במונח הזה לגבי צורות "מקור" מבניין פיעל. בלשונו היינו אולי משתמשים במונח **צורות מקור**, אבל רש"י לא הכיר מונח זה ולא השתמש בו. מסתבר שרש"י זיהה את הצורה **זָכוֹר** של מקור (ולא של ציווי), ויש לו דעה מקורית לגבי תפקידה ומשמעותה.

המילה **זָכוֹר** שמתפרשת כאן הופכת להיות דוגמת מפתח לשימוש זה של המקור. לדוגמה:

שָׁמַע [בין אחיכם ושפטתם צדק, דברים א', טז] - לשון הווה אודנ"ט בלעז, כמו **זָכוֹר** (שמות כ', ח), **שָׁמַר** (דברים ה', יב).

רָגַם [במדבר ט"ו, לה] - עָשָׂה, פיישנ"ט, וכן **הַלֹּךְ - אלנ"ט וכן זָכוֹר** (שמות כ', ח) **וּשְׁמַר** (דברים ה', יב).

בדוגמה הראשונה מבין השתיים הוא כותב שזו **לשון הווה**, ומכאן שמשמעה הוא לציין הווה תמידי. בדוגמה השנייה הוא מביא פועל כללי - הפועל **עָשָׂה** - כדי להדגים שמדובר בצורה דקדוקית, ומשווה אותה עם **זָכוֹר וּשְׁמַר**. יש לרש"י תפיסה כוללת ומגובשת של מערכת הזמנים במקרא (וזאת בניגוד לפרשנים אחרים כגון אבן עזרא והרמב"ן)³ ובמסגרת זאת הוא סבור שאת ההווה התמידי, המשתרע מן העבר אל העתיד, אפשר לציין במגוון צורות לשוניות, ואחת מהן היא הצורה המכונה בפנינו **'מקור'**. דבריו בפסוקים האחרים מלמדים שהוא חושב שהצורה מציינת משהו ממושך ולכן היא מביעה את ההווה התמידי או ההרגלי.

3. דיון מפורט בכך אצל ח' גמליאל, רש"י כפרשן וכבלשן, ירושלים תש"ע, עמ' 82-120.

סדר	יתרו	סדר	מעמד הר סיני	סדר	עשרת הדברות	סדר	חוקי גוי קדוש
דרישה		דרישה		דרישה			
טעמים		טעמים		טעמים			
לשון		לשון		לשון			
מדע		מדע		מדע			
בינה	בינה	בינה	בינה				

כעת נחזור לפסוק שלנו: רש"י החזיק בדעה שיש לפרש את המקרא כפשוטו, וזה אומר גם לפרש לפי כללי הדקדוק של המקרא עצמו. כיוון שהוא הבין שהצורה הזאת מציינת הווה, ואינה מביעה ציווי, פירש אותה באופן הזה. לפיכך נאלץ לבחור מן המקורות מדרש הלכה שמביע את התמידיות, ההרגליות. דווקא הדעה של שמאי הזקן, שקובע שיש להכין את השבת מיום ראשון במשך כל השבוע, היא המתאימה לציון הווה מתמשך או פעולה הרגלית, ועל כן בחר בה.

נוכל אפוא לענות לתמיהת הרמב"ן: אכן רש"י הכיר היטב את מקורות חז"ל, אולם בפירושו לתורה הוא התחשב בשיקול הלשוני ועל כן מעדיף מדרש הלכה שיתאים לו, על אף שידע ששיטה זו איננה 'דרך המלך' בספרות חז"ל, כדבריו של הרמב"ן שהובאו לעיל.

אגב כך למדנו דבר מעניין על דרך העבודה של רש"י בפירושו לתורה: הוא לוקח דוגמה בולטת והופך אותה לדוגמת מפתח. במקום מונחים דקדוקיים מסודרים הוא מעדיף דוגמאות מוכרות וחוזר עליהן כדי שהלומד יזהה בקלות את התופעה באמצעות פסוק הדוגמה.

לסיכום, רש"י ויתר על האפשרות לפרש את הפסוק באופן שממשיך בצורה ברורה את הדעה המקובלת בחז"ל, ועובדה זו עוררה תמיהות אצל פרשנים אחרים. נראה שהשקפתו הדקדוקית הייתה הגורם המכריע בעד העדפת הפירוש הזה. מכך אנו למדים שהשיקול הדקדוקי הוא אחד המרכיבים בתפיסתו של רש"י את פשט הכתוב, וממילא אחד המרכיבים בגישתו הפרשנית.

גישה דקדוקית זו חוזרת בעוד מקומות בתורה, אחד מהם אף הוא בפרשת יתרו:

והקל מעליך (שמות י"ח, כב) - דבר זה להקל מעליך. **והקל כמו: והכבד את לבו** (שמות ח', יא), **והנחת את מואב** (מל"ב ג', כד), **לשון הווה**. (רש"י לשמות י"ח, כב)

אף בפסוק הזה לא מדובר בציווי - שיש להקל מעל משה רבנו, אלא בציון הווה תמידי. אם משה יאמץ את עצת יתרו ויקים מערכת משפט מסודרת, תהיה הקלה מתמדת בפעילותו. וכך גם בפסוקים אחרים בתורה:

אָמַר להם - כמו **זָכַר** (שמות כ', ח), **שָׁמַר** (דברים ה', יב). **בלעז דיישנט**. (רש"י לבמדבר ו', כג)

צָרַר - כמו **זָכַר** (שמות כ', ח), **שָׁמַר** (דברים ה', יב) **לשון הווה**. **עליכם לאייב אותם**. (רש"י לבמדבר כ"ה, יז)

לָקַח - כמו **זָכַר** (שמות כ', ח), **שָׁמַר** (דברים ה', יב), **הָלַךְ** (שמ"ב ג', כד). (רש"י לדברים ל"א, כו)

ואף בנ"ך מצאנו דוגמות רבות לכך, ונביא כאן רק אחת מהן:

הַשְׁמַן לַב העם הזה - כמו **והכבד את לבו** (שמות ח', יא) **לשון הָלַךְ, לשון פָּעוּל, לַבם הוֹלֵךְ הָלַךְ והשָׁמַן, אנגריישנט בלעז, וְאֶזְנֵי הוֹלְכִים הָלַךְ והכָּבֵד משמוע**. (רש"י לישעיהו ה', י)⁴

בכל הפסוקים האלה, וכן ברבים אחרים, רש"י מבין שהצורה הדקדוקית שאנו מכנים בשם **מקור**, ושהוא קורא לה **לשון פָּעוּל** [כי זה המשקל הדקדוקי בבניין קל - **פָּעוּל**] מציינת הווה מתמשך או הרגלי.

4. ובפסוק שלפניו "שמעו שמוע ואל תבינו, וְאֵל תִּדְעוּ" (ישעיהו ו', ט).

מדע בתורה

יואל בן-נון

שני הלוחות

מה כתוב על כל אחד

בתגלית יוצאת דופן, נמצא החוזה הזה בשני עותקים מקבילים: עותק מצרי על קירות מקדש פֶרְנֶךְ בנואמאון שבמצרים העליונה (=הדרומית), ועותק מקביל בחפירות 'חַתוּשִׁ(ש) (' בירת הממלכה החיתית (ברמת אנטוליה, ממזרח לאנקרה בירת טורקיה של היום).

מכיוון שמעמד הר סיני הוא מעמד של כריתת ברית ויש בו קריאה של ספר הברית (שמות כ"ד, ז), קל להבין שארון הברית שבמשכן הוא "ארון העֶדֶת" (שם כ"ה, כב): הוא אשר ישמור בתוכו את שני ההעתקים של "לַחַת הַעֶדֶת" (שם ל"א, יח), שהרי הוא המקום המקודש ה'משותף' לשני 'הצדדים' - ה' וישראל עמו - הקשורים בברית הזאת.

וזהו אם כן חידוש בברית הזאת: אין ה' משאיר אצלו שום העתק של לוחות העדות לברית שבינו ובין ישראל עמו, כי אין לו כל צורך בהעתק שמימי של התורה: "לא בשמים היא..." (דברים ל', יב). הוא מפקיד את שני ההעתקים ביד משה, לתת אותם ב"משכן העֶדֶת" (שמות ל"ח, כא), אשר מייצג את ה'שותפות' בברית. גם 'העותק של עם ישראל' וגם 'העותק של ה'" נמצאים יחד בארון העדות, בתוך משכן העדות, וכך מתקיים הפסוק: "ושכנתי בתוך בני ישראל..." (שמות כ"ט, מה-מו). זוהי אם כן המשמעות לדורות של משכן העדות, ובו שני לוחות העדות, לוחות הברית.

נמצא שהפסוקים בפרשיות המשכן מכוונים יותר אל הדעה שעשרת הדיברות כתובים היו כולם על כל אחד משני הלוחות כשני העתקים של "ספר הברית", הוא "העדות". לעומת זאת, המבנה הפנימי של עשרת הדיברות מכוון יותר לדעה הרווחת במסורת ישראל: שני לוחות זה כנגד זה, חמישה דיבורים מול חמישה דיבורים, ושישה לאווין מול שישה לאווין.

הדעה המקובלת היא שהלוח הראשון בלוחות הברית הוא הלוח האמוני, והלוח השני הוא הלוח המוסרי - חמישה דיבורים בכל אחד מהם.

ההתבוננות ב-12 הלאווין (ראה בקובץ זה, בפירוש 'בינה בתורה') וחלוקתם הברורה לששה מול ששה, מוכיחה היטב חלוקה מסורתית זו.

המסגרת האמונית (ראה סדר ומבנה של עשרת הדברות) מוכיחה גם היא את הקשר של "כבד את אביך ואת אמך" ללוח הראשון, כשהחיתום "למען יִאָרְכֶנּוּ יְמֵיךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ" חל על כל הלוח הראשון, ויוצר משפט שלם עם "אנכי ה' א-להיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים".

אמנם במכילתא¹ ובתלמוד הירושלמי² מצויה גם דעה אחרת ביחס לשני הלוחות, ולפיה נכתבו עשרת הדיברות פעמיים - עשרה על לוח אחד, ועשרה על לוח שני: "כיצד היו הלוחות כתובים? רבי חנניה בן גמליאל אומר: חמשה על לוח זה וחמשה על לוח זה... ורבנן אמרין: עשרה על לוח זה ועשרה על לוח זה" ממש כמו שני העתקים של חוזה, אשר נהוגים בכל הסכם ובכל ברית בכל התקופות עד היום.

הדוגמה הידועה ביותר מימי קדם³ היא חוזה הברית בין פרעה רַעַמְסֵס השני, גדול הכובשים בימי השושלת ה-19 במצרים, לבין חַתוּשִׁילִי(ש) המלך הגדול של ארץ החיתים, בימי הממלכה החדשה (1280 לפנה"ס בערך, לפי התיארוך המקובל). החוזה הזה נכתב ונחתם אחרי התנגשות צבאית כבירה בסביבת העיר קדש שלצד נהר האורונטס בצפון סוריה. החיתים הצליחו להפתיע את המצרים ולבלום את כיבוש סוריה ביד רַעַמְסֵס, אולם לא הצליחו לנצח את הצבא המצרי. החוזה הכיר בהגמוניה המצרית בכנען ובהגמוניה החיתית בסוריה, ויצר גבול בין שתי המעצמות לדור אחד (כנראה).

1. ראה בקובץ זה, במדור 'דרישה בתורה'.

2. שקלים פ"ו, מט ע"ד; סוטה פ"ח, כב ע"ד; וכן בשמות רבה תשא פרשה מז, ו.

3. ראה למשל: J. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts, Relating to the O.T., Princeton 1955, pp. 199-203.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

יתרו

גישה הרמוניסטית לנוסח התורה נוסח המסורה מול כיתות בית שני

נוסח המסורה כנוסח מלא שיבושים וסתירות, בעוד שומרי המסורה ראו את עצמם כ'שומרי החומות', וחז"ל התמודדו עם הסתירות וההבדלים בדרכי המדרש, ולא בדרכים של 'תיקון'.

הסוג הפשוט של שינויים בנוסח לעומת נוסח המסורה, הוא שינויי כתיב, שהלמו את הכתיב המלא אשר נהג בעברית של בית שני, לעומת נוסח המסורה, ששומר על כתיב חסר, כמו בעברית של בית ראשון. במילים רבות נוספו אותיות א'הו'י', לשם כתיב מלא. בעשרת הדיברות למשל, כתב השומרוני 'על שלישים ועל רביעים' במקום "על שלשים ועל רביעים" בנוסח המסורה; 'עון אבות' במקום "אבת"; 'וחמורו' במקום "וחמרו"; 'אריכון ימיך' במקום "ארכון".

סוג מורכב יותר של שינויים כולל האחדה של הבדלים בנוסח המסורה - בדיבור השבת אנו בנוסח השומרוני לשמות (ובטקסטים אחדים מקומראן) - 'שמור את יום השבת לקדשהו' - 'שמור' במקום "זכור" מבטא האחדה עם הנוסח בדברים, במקום הרעיון של חז"ל להסברת הניגוד בדרך של מדרש - 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו [מפי ה']', מה שאין הפה [של אדם] יכול לדבר, ואין האוזן יכולה לשמוע' (מכילתא דרשב"י; ניסוח שונה במכילתא; בבלי שבועות כ ע"ב; ועוד).

מאידך, נמצא נוסח הפוך ש'תיקן' בדברים 'זכור...' כמו בשמות (פפירוס נש שנתגלה במצרים⁷). המילה 'לקדשהו' במקום "לקדשו" באה כנראה מתוך רצון להתאים לסיום הדיבור "... את יום השבת ויקדשהו". גם כאן נמצא גם כיוון הפוך, שגרס בסיום 'לקדשו' כמו בהתחלה (פפירוס נש, וטקסטים מקומראן⁸). כמובן, שטקסטים כאלה התאימו את הנוסח בדברים לזה

עד לחשיפת הספרייה העשירה של 'עדת היחד' בקומראן,¹ מול חופו הצפון-מערבי של ים המלח, היו ידועים לנו מימי בית שני רק נוסח החומש השומרוני,² שאפשר למצוא לו עקבות גם בתרגומים ואף במדרשים, והנוסח היווני של התורה שהיו קוראים בו בקהילות יהודיות במצרים ובמרחב ההלניסטי, ורגילים לקרוא לו 'תרגום השבעים'.³ יש הבדלים רבים בין נוסח המסורה, שנשמר בקדושה, התקבל על ידי חז"ל והתפשט בכל העולם היהודי, לבין הנוסח השומרוני של התורה, אשר דומה במקומות רבים לנוסח העברי שהשתמשו בו מחברי 'תרגום השבעים',⁴ עד כמה שאפשר לשחזרו. לאחר חשיפת הספרייה בקומראן, נתברר שיש בה עדי נוסח רבים, שדומים לשומרוני ול'שבעים' (כמעט תמיד בלי התוספות הכיתיות המובהקות של השומרוני, דוגמת קטעי 'הרגיזים'), והם נקראים 'קדם-שומרוניים'.⁵

רצף זה של עדי נוסח מימי בית שני מאפשר לנו לעמוד על תופעה כללית - אל מול נוסח המסורה הנשמר בקפדנות גם באלפי מקומות בתורה שיש בהם סתירה או ניגוד, התפתחו נוסחים הרמוניסטיים,⁶ שראו בסתירות ובניגודים - 'שגיאות', שחובה לתקן אותן, ככל הנראה, דווקא כדי לשמור על 'כבוד התורה' ועל יופיה.

כיוון ש'התיקונים' בנוסח התורה אינם אחידים, אלא מתפרשים על קשת שלמה של אפשרויות, ברור שהעיקר בתופעה הוא עצם הנכונות לגעת בנוסח התורה ו'לתקנו', לעומת העקשנות לשמור על נוסח קדום, גם כאשר איננו מובן, וגם כאשר יש בו סתירות. ככל הנראה, ראו מעתיקי התורה מקרב הכיתות את

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

מעמד הר סיני

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

עשרת הדברות

1. אלישע קימרון, מגילות מדבר יהודה, החיבורים העבריים, יד בן צבי ירושלים תש"ע; מגילות קומראן, מבואות ומחקרים (ערך מנחם קיסטר), יד בן צבי ירושלים תשס"ט; חנן אשל, מגילות קומראן והמדינה החשמונאית, יד בן צבי ירושלים תשס"ד. המגילות פורסמו גם בסדרה מדעית רשמית: Discoveries in the Judaean Desert, Oxford.
2. להשוואת נוסח המסורה עם הנוסח השומרוני ראה: א' טל ומ' פלורנטי, חמישה חומשי תורה, נוסח שומרון ונוסח המסורה: מבוא, הערות ונספחים, תל אביב תשע"א. להעמקה ראה ר' וייס, חילופי לשונות נרדפים בין נוסחת המסורה ובין הנוסחה השומרונית של התורה, בתוך ספרו: מחקרי מקרא - בחינות נוסח ולשון, ירושלים תשמ"א, עמ' 63-368.
3. בבלי מגילה ט ע"א; מסכת סופרים פרק א'-ה; ספרים היצוניים - איגרת אריסטיאס; וראה סקירתו של עמנואל טוב, בתוך: תרגומי המקרא (ערך חיים רבין), ספריית האנציקלופדיה המקראית ב' (ירושלים תשמ"ד) עמ' 49-120.
4. להשוואה עם תרגום השבעים, ועם תרגומים ומדרשים בכלל, ראה בספרו של זליג קטל, הנוסח השומרוני של התורה במקורות היהודיים, תל-אביב תשל"ט.
5. ראה ספרו של עמנואל טוב על מחקר נוסח המקרא, ירושלים תש"ן, עמ' 62-94. להעמקה ראה מאמרו של זאב בן חיים, מסורת השומרונים וזיקתה למסורת הלשון של מגילות ים המלח וללשון חז"ל, לשוננו כ"ב (תשי"ח), עמ' 223-245.
6. התופעה מתוארת בפירוט בעבודת גמר של ד"ר אסתר אשל, 'עריכה הרמוניסטית בחמישה חומשי תורה בתקופת בית שני', האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א.
7. פפירוס נש התגלה במצרים, כנראה מתקופת המשנה, והוא מכיל את עשרת הדיברות בנוסח מעורב שמות/דברים, פסוק מקשר ופרשת 'שמע'. ככל הנראה היה זה חלק מסידור תפילה קדום. לתיאורו ראה מאמרו של מ"צ סגל, לשוננו ט"ו (תשי"א) עמ' 28-36.
8. ראה עבודתה של ד"ר אסתר אשל (לעיל הערה 6).

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

חוקי גוי קדוש

חשוב לציין, שמאותו הזמן נמצאו בקומראן עשרות עדי נוסח ותואמים לנוסח המסורה באופן כללי - מתוך כמאתיים טקסטים מקראיים שנמצאו בקומראן, כשליש תואמים למסורה,¹² וכשני שלישי עברו עריכה הרמוניסטית מצומצמת או נרחבת.

לבסוף מעניין להזכיר את נוסח השומרוני בפסקה שאחרי הדיברות - 'וכל העם שמע את הקולת ואת קול השופר, וראים את הלפידים ואת ההר עשן, ויראו כל העם וינעו ויעמדו מרחק'. אין הכותבים ההם יכולים לקבל שאפשר לראות את הקולות, ולכן הפרידו בין שמיעה לראיה. הם גם לא יכלו להסכים לשינויים 'מוזרים' בין יחיד ורבים - אם נאמר על העם "וינעו ויעמדו מרחק", הם חשבו שצריך לכתוב 'ויראו' במקום "וירא"; ואם בתחילה נאמר "וכל העם...", הם הוסיפו גם בסוף הפסקה 'ויראו כל העם...'.⁹

כל זה יכול להיראות לאנשים האמונים על נוסח המסורה משעשע ואף מגוחך, אלא שחבוי כאן ויכוח נוקב וקשה נגד נוסח המסורה, וגם נגד פירושו בדרכי המדרש. המאמץ העצום של שמירת הנוסח מחד, והתמודדות מעמיקה עם קשיים וסתירות בדרכי מדרש, בלי לשלוח יד בכתוב, נראית מכאן באור יקרות.

של שמות, כנראה מתוך הנחה אמונית שלא ייתכן שום הבדל בדברי ה', במיוחד בעשרת הדברות. לכן כתבו השומרונים בדברים - 'פסל וכל תמונה' במקום "פסל כל תמונה"; 'עד שקר' במקום "עד שוא"; 'לא תחמוד' במקום "ולא תתאוה" - הכל כמו בשמות.

בנימוק של השבת מתגלים הבדלים ניכרים בין 'מתקני הנוסח' של ימי בית שני. השומרוני השאיר את ההבדל הגדול בין ההנמקה לבריאת עולם בשמות, לבין ההנמקה ליציאת מצרים בדברים, כמו בנוסח המסורה, וניכר שלא רצה להתערב בנוסח בהבדל כזה, אבל היו שהעתיקו בדברים את ההנמקה משמות (פפירוס נש וטקסטים מקומראן⁹), ונמצא אפילו טקסט אחד בקומראן,¹⁰ שהביא את שני הנימוקים בזה אחר זה.

הנוסח השומרוני והדומים לו מקומראן מרחיקים לכת בעריכה הרמוניסטית דווקא אחרי הדיברות, כשהם מביאים את כל הפסוקים מספר דברים (גם מפרק ה', וגם מפרשת נביא האמת מדברים י"ח), ומשלבים אותם לתוך הנוסח של שמות,¹¹ כנראה מתוך ההנחה שמה שאמר משה בדברים, לא ייתכן שלא יהיה כתוב בשמות. הרעיון שמשה משלים בספר דברים פסקאות שלמות שנשארו בשמות כדברים שבעל פה, וגם כהרחבה וכהסבר לכתוב בשמות, נראה בעיניהם בלתי אפשרי, ואולי אף כפריני.

9. ד"ר אסתר אשל (לעיל הערה 6).
10. כנראה סידור תפילה מימי בית שני, נמצא במערה 4 בקומראן, והקוד שלו 4Q DEUT-N. ראה מאמרה של ד"ר אסתר אשל ב- HUCA LXII (1911) pp 154-117.
11. באמצע הפסוק 'ויאמרו אל משה, דבר אתה עמנו ונשמעה...' ובמקום 'דבר אתה עמנו ונשמעה' הוכנסה הפסקה מדברים - 'הן הראנו ה' אלהינו את כבודו ואת גדלו... קרב אתה ושמע... ושמענו ועשינו', וממשיך הפסוק משמות 'ואל ידבר עמנו אלהים, פן נמות'. אחרי סוף הפסקה בשמות הוכנסו שאר הפסוקים מדברים ה', ובתוכם שולבו פסוקי 'נביא אקים להם מקרב אחיהם כמון...' מדברים י"ח.
12. ראה ספרו של עמנואל טוב (לעיל הערה 5), עמ' 81-92.

סדר ומבנה בתורה

מבנה שני הדיבורים הראשונים :

אנכי ה' אלהיך

אשר הוצאתיך מארץ מצרים
מבית עבדים ←

לא יהיה לך אלהים אחרים
על פני.

לא תעשה לך פסל וכל תמונה

אשר בשמים ממעל

ואשר בארץ מתחת

ואשר במים מתחת לארץ

לא תשתחוה להם

ולא תעבדם

כי אנכי ה' אלהיך אל קנא

פקד עון אבת על בנים

על שלשים

ועל רבעים לשנאי

ועשה חסד לאלפים לאהבי

ולשמרי מצותי

מבנה הדיבור הרביעי :

זכור את יום השבת לקדשו

ששת ימים תעבד

ועשית כל מלאכתך

ויום השביעי

שבת לה' אלהיך

לא תעשה כל מלאכה

אתה

ובנך ובתך

עבדך ואמתך

ובהמתך

וגרך אשר בשעריך

כי ששת ימים

עשה ה' את השמים

ואת הארץ

את הים

ואת כל אשר בם

וינח ביום השביעי

על כן ברך ה' את יום השבת

ויקדשהו

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

12 הלאווין		המסגרת האמונית
בין אדם לאדם ולחברו	בין אדם למקום	
		<p>א. אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים</p>
<p>ו. לא תרצח!</p> <p>ז. לא תנאף!</p>	<p>ב. לא יהיה לך אלהים אחרים על פְּנֵי</p> <p>2. לא תעשה לך פסל וכל תמונה</p> <p>אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ</p> <p>3. לא תשתחוה להם</p> <p>4. ולא תעבדם</p>	
		<p>כי אנכי ה' אלהיך אל קנא פקד עון אבת על בנים על שלשים ועל רבעים לשנאי ועשה חסד לאלפים לאהבי ולשמרי מצותי</p>
<p>ט. לא תענה ברעך עד שקר!</p>	<p>ג. לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא</p>	<p>כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא</p>

יתרו	סדר
	דרישה
	טעמים
	לשון
	מדע
מעמד ה' וטו	סדר
	דרישה
	טעמים
	לשון
	מדע
עשרת הדברות	סדר
	דרישה
	טעמים
	לשון
	מדע
חוקי גוי קדוש	סדר
	דרישה
	טעמים
	לשון
	מדע

סדר	יתרו
דרישה	
טעמים	
לשון	
מדע	
בינה	
סדר	מעמד הר סיני
דרישה	
טעמים	
לשון	
מדע	
בינה	
סדר	עשרת הדברות
דרישה	
טעמים	
לשון	
מדע	
בינה	
סדר	חוקי גוי קדוש
דרישה	
טעמים	
לשון	
מדע	
בינה	

12 הלאווין	המסגרת האמונית
בין אדם לאדם ולחברו	בין אדם למקום

<p>י. לא תחמוד בית רעך! 11. לא תחמוד בית רעך! 12. לא תחמוד אשת רעך! ועבדו ואמתו שורו וחמרו וכל אשר לרעך!</p>	<p>6. לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך</p>	<p>ד. זכור את יום השבת לקדשו ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת לה' אלהיך</p> <p>כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו ה. כבד את אביך ואת אמך למען יארכון ימיך על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>סדר</p> <p>דרישה</p> <p>טעמים</p> <p>לשון</p> <p>מדע</p> <p>בינה</p>	<p>סדר</p> <p>דרישה</p> <p>טעמים</p> <p>לשון</p> <p>מדע</p> <p>בינה</p>	<p>סדר</p> <p>דרישה</p> <p>טעמים</p> <p>לשון</p> <p>מדע</p> <p>בינה</p>
-------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------

יואל בן־נון

בינה בתורה

עשרת הדיברות – שנים עשר הלאווין

“עשרת הדברים”

התבנית המספרית של “עשרת הדברים” (=עשרת הדיברות) מפורשת בתורה, שלוש פעמים: “...ויכתב על הלחת את דברי הברית עשרת הדברים” (שמות ל”ד, כח, בלוחות השניים), “ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים ויכתבם על שני לחות אבנים” (דברים ד’, יג, בלוחות הראשונים), “ויכתב על הלחת כמכתב הראשון את עשרת הדברים אשר דבר ה’ אליכם בהר מתוך האש ביום הקהל...” (דברים י’, ד, בלוחות השניים, כראשונים).

אולם, כמה לאווין יש בעשרת הדברים?

בטעות מקובל לחשוב על 7 לאווין, בגלל הצורה הפגומה של לוחות הברית מעל ארונות הקודש, אשר מקטעת את דברי ה’, ומאלצת אותם להיכנס לתבניות של שתי מילים (“לא יהיה” - מה? “לא תשא” - מה? “זכור את” - מה? “כבד את” - מי?).

יש בלוח הראשון שישה לאווין, וכנגדם שישה לאווין בלוח השני, וכך הם מסודרים במבנה פשוט - המובא כאן, לעת עתה, בלי המסגרת האמונית של הלוח הראשון שתובהר בהמשך.

שנים עשר הלאווין

1. לא יהיה לך אלהים אחרים על פני	7. לא תרצח
2. לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ	8. לא תנאף
3. לא תשתחוה להם	9. לא תגנב
4. ולא תעבדם	10. לא תענה ברעך עד שקר
5. לא תשא את שם ה’ אלהיך לשוא	11. לא תחמד בית רעך
6. לא תעשה כל מלאכה [ביום השבת] אתה, ובנך ובתך, עבדך ואמתך, ובהמתך, וגרך אשר בשעריך.	12. לא תחמד אשת רעך שדהו ועבדו ואמתו ושורו וחמרו וכל אשר לרעך.

ארבע פעמים מופיע בתורה מבנה של שנים עשר, שמחולק לשניים - שישה כנגד שישה:

1. בלחם הפנים שבמשכן, שתיים עשרה חלות, בשתי מערכות (ויקרא כ”ד, ה-ו).
2. בבגדי הכוהן הגדול - בחושן המשפט (שתיים עשרה אבנים במערך אחד - שמות כ”ח, יז-כא), ובאבני השוהם שעל הכתפיים ועליהן חקוקים שמות בני ישראל - שישה כנגד שישה (שם, ט-י).

3. בברית התורה בארץ, ברית גריזים ועיבל, יש שנים עשר פסוקי 'ארור', במערך אחד, ללא חלוקה, ועל כל אחד מהם ענו העם 'אמן' (דברים כ"ז, טו-כו). לעומת שנים עשר 'ארורים' התייצבו (נציגים של) שנים עשר שבטי ישראל, והם נחלקו שישה-שישה: שישה עמדו על הברכה בהר גריזים, ושישה עמדו על הקללה בהר עיבל (שם, יב-יג). חז"ל למדו מחלוקה זו שנאמרו גם שנים עשר פסוקי 'ברוך', לעומת פסוקי 'ארור' המפורשים בתורה (משנה סוטה פ"ז מ"ה).

4. במקביל ובשונה אנו מוצאים גם בברית סיני "שתים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל", במערך אחד, ללא חלוקה (שמות כ"ד, ד), ואילו הלאווין **שבעשרת הדיברות, הם שנחלקים שישה-שישה**, באופן שקל לראות את היחס ביניהם, את ההקבלות, ובעיקר את ההבדלים - שישה 'בינך' (= עם ישראל) לבין 'ה' אלהיך' - ושישה, 'בינך' לבין 'רעך', בני האדם. ההבדל הזה שבין שני הלוחות ניכר ביותר גם מתוך כך שבחמשת הדיבורים הראשונים (ובהם ששת הלאווין) יש הסבר נרחב ותורת גמול שלמה, ואילו בדיבורים האחרונים נשמע רק צו בעל תוקף מוחלט וכולל. אין בהם שום הסבר, שום תוספת, שום עונש - רק התוקף המוחלט של הלאו לבדו: "לא תרצח! לא תנאף! לא תגנב!..."

שלוש מהופעותיו של המבנה המדובר (לחם הפנים, בגדי כוהן גדול, גריזים ועיבל) ידועות למדי, ודווקא זו שבעשרת הדיברות כמעט שאינה ידועה. כפי הנראה, תבנית 'הדברים' (= 'הדיברות') - עשרה - כופה את עצמה על תודעתנו, עד כדי כך שאיננו מתבוננים עוד בתבניות היסוד.

עצם העובדה שיש בפרק אחד שתי תבניות מספריות אינה צריכה להפתיענו. 'עשרה מאמרות' בבריאה שבבראשית פרק א', בכל דרך שנמנה את העשירי, מתכנסים בתוך ששת ימים, שנתונים גם הם לחותמו של יום השביעי (= שבת). כך גם **שנים עשר הלאווין**, נתכנסו לתוך 'עשרת הדיברות'. לפני שנברר, מדוע התכנסו שנים עשר הלאווין לתוך 'עשרת הדיברות', כדאי שנבחן את 'סוד השנים עשר' - מה סגולותיה של תבנית מספרית זו?

סוד ה-12

6 כמו 12 הם מספרים משוכללים, שמתחלקים ביעילות רבה (ל-2 ו-3; 12 גם ל-4 ו-6). לפיכך עוצבו לפיהם שעות היממה (2x12), כלומר, השעון, חלוקת המעגל ל-360 מעלות, וגם לוח השנה, על פי השיטה שפיתחו המצרים ולעומתם השומרים והבבלים, עוד לפני תקופת האבות. חודש הוא בקירוב 30 יום, ושנים עשר חודשי ירח הם בקירוב שנה שמשית. ⁴ בלוח השנתי המוכר, אחרי כל ההבדלים, ישנם 12 חודשים, וגם הם נחלקים לשתי

1. המשנה (אבות פ"ה מ"א) מונה 'עשרה מאמרות' בבריאית העולם, והגמרא מקשה "והלוא תשעה הם?" ומשיבה - "בראשית נמי מאמר הוא" (ראש השנה לב ע"א, מגילה כא ע"ב). רש"י לבראשית א', א מפרש את הפסוק שאינו אלא פתיח להמשך, ואיננו מאמר. רמב"ן לעומתו מחשיב את בראשית כמאמר בפני עצמו, שיש לו חשיבות עליונה. לפי רש"י צריך לומר שהמאמר העשירי הוא אחד משלושה: א. "ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו..." (א', כח), ואז יש שני מאמרות בבריאית האדם; ב. השבת - "ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו (ב', ג); ג. "ויאמר ה' אלהים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו" (ב', יח), והשלמת הבריאיה בפרק ב' בהשלמת יצירת האדם - אישה מאיש.

2. כל הלוחות העתיקים והחדשים מבוססים על 6-12-30-360, **כנקודת מוצא**. המצרים "ויתרו" על הירח, קבעו 12 "חודשים" שרירותיים בני 30 יום, והוסיפו 5 ימי חגיגות לראשית השנה, וקבעו לוח שמש. הערבים דבקו בחודשי הירח המדויקים, ו"ויתרו" על השמש כליל, ואילו רוב העמים העתיקים - הבבלים והאשורים, העבריים והכנענים, היוונים והרומאים (עד ימי הקיסרות), נצמדו לחודש ירחי, שנה שמשית, עם שיטת העיבור. אצל כולם היו 12 חודשים בשנה רגילה, עם שתי התחלות, שהיו בהן חגים - בסתיו ובאביב.

3. פחות חצי יום לערך בחודש ירחי.

4. פחות 11 יום לערך.

מערכות של שישה חודשים (חורף וקיץ), וכל אחת מהן פותחת חודש בחגים, הלוא הם תשרי וניסן כשני ראשי שנה, בתורה⁵ ובמשנה (ראש השנה פ"א מ"א).

גם שנים עשר שבטי ישראל מסודרים לפיכך, באורח לא מקרי,⁶ במספר מותאם אל תבנית הריבוי המשוכלל והשלם, בטבע ובשכל האנושי.

ארבע פעמים אנו מוצאים בתורה את תבנית השנים עשר כשהיא מתחלקת שישה כנגד שישה:

* * *

הלוח הראשון מול הלוח השני

לעומת ששת הלאווין, חמש פעמים נזכר הביטוי "ה' אלהיך" (כביטוי מפתח) בחמשת הדיבורים הראשונים:⁷

1. אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים
 2. כי אנכי ה' אלהיך אל קנא פקד עון אבת על בנים...
 3. לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא...
 4. ...ויום השביעי שבת לה' אלהיך...
 5. כבד את אביך ואת אמך למען יארכון ימיך על הארמה אשר ה' אלהיך נתן לך.
- ואילו בחמשת הדיבורים האחרונים אין ביטוי זה מופיע, ולא ביטוי דומה לו.

מסתבר, אם כן, שחמשת הדיבורים הראשונים אכן מוגדרים על ידי חמש הפעמים שמופיע בהם הביטוי "ה' אלהיך". "אנכי ה' אלהיך" פותח וסוגר את היחידה הראשונה, ומגדיר אותה היטב כדיבור כפול המבטא את הופעת ה' כגואל וכמצווה, ומתוך זה באים איסורי המרידה בו, דהיינו, איסורי עבודת אלילים. הביטוי השלישי מגדיר את איסור נשיאת שם "ה' אלהיך לשוא", הרביעי את ייחודו וקדושתו של יום השבת "לה' אלהיך", והחמישי מגדיר את אדמת האבות "אשר ה' אלהיך נתן לך", שהיא מטרת יציאת מצרים ומטרת הברית כולה, כפי שמתבטאת בכל הלוח הראשון. ככל הנראה, המסגרת המקיפה והתומכת של הלוח הראשון, שהביטוי הזה הוא הביטוי העיקרי והמגדיר בה, היא אשר יצרה את המבנה המספרי של 'חמישה דיבורים' בלוח הראשון, ומבנה זה כנס אליו את 'ששת הלאווין', והפך למבנה העיקרי. ממילא נוצר הכרח לכנוס גם בלוח השני שישה לאווין בחמישה דיבורים, על ידי כפילותו של "לא תחמד". כך מתבלטים ההבדלים הגדולים בין הלוח הראשון והשני:

שלוש פעמים מופיע "כי" בחמשת הדיבורים הראשונים (= ששת הלאווין), ופעם אחת מופיע הביטוי "למען":

כי אנכי ה' אלהיך אל קנא...

5. שמות י"ב קובע מניין חודשים מהאביב, וכך בויקרא כ"ג ובדברים ט"ז, ועוד. אולם חשבון שנות השביעית בויקרא כ"ה מוכיח בכירור, שהשנה החקלאית מתחילה סמוך לעונת הזריעה, ושנת היובל מתחילה ביום הכיפורים.
6. ראה שנים עשר בני נחור (בראשית כ"ב, כ-כד), שנים עשר בני ישמעאל (כ"ה, יג-טז), שנים עשר בני בניו של עשו (ל"ו, יא-יד, בלי עמלק, כמובן), וראה מזבח אליהו (מל"א י"ח, לא): "ויקח אליהו שתיים עשרה אבנים כמספר שבטי בני יעקב אשר היה דבר ה' אליו לאמר ישראל יהיה שמך".
7. ראה ראב"ע בפירושו הארוך בספר שמות ל"אנכי" וגם ל"כבד", וכן בפירושו רמב"ן שם, מדוע "כבד" שייך ללוח הראשון.

כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא.

כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, את הים ואת כל אשר בם, וינח ביום השביעי...

למען יארכון ימיך על האדמה...

בחמשת הדיבורים האחרונים אין מילות הסבר. כלומר: בין האדם ובין ה' יש צורך במסגרת תומכת - בהסבר לאזהרות, במתן משמעות ובתורת גמול. לעומת זאת, בין בני האדם - כל המוסיף גורע!

ויש לשאול: מדוע לא יספק אותנו ההסבר היסודי והעמוק, רב המשמעות, שבפסוק: "שפך דם האדם באדם דמו ישפך - כי בצלם אלהים עשה את האדם" (בראשית ט', ו)? - ככל הנראה, **הסבר זה מתאים לשבע מצוות בני נח** הדורשים הסבר ומשמעות במיוחד בשפיכות דמים ובניאוף. אולם במתן תורה לישראל מופיע התוקף המוחלט לבדו, ועל כן בעשרת הדיברות - רק "לא תרצח"!

גם לא די לנו במוסר הטוב שבמשלי באשר למצוות "לא תחמוד":

כי נר מצוה ותורה אור, ודרך חיים תוכחות מוסר. לשמרך מאשת רע, מחלקת לשון נכריה. אל תחמד יפיה בלבבך, ואל תקחך בעפעפיה. כי בעד אשה זונה עד ככר לחם, ואשת איש נפש יקרה תצוד (משלי ו', כג-כו).

המוסר הטוב, כמו שבע מצוות בני נח, יש בו רוך של הסבר ושכנוע, של הבנת הערך והמשמעות, או לפחות של הבנת הסכנות הנובעות מן החטא, כמו בהמשך פסוקי משלי:

היחתה איש אש בחיקו, ובגדיו לא תשרפנה. אם יהלך איש על הגחלים, ורגליו לא תכוונה. כן הבא אל אשת רעהו, לא ינקה כל הנגע בה (שם, כז-כט).

ועוד נאמר שם:

נאף אשה חסר לב, משחית נפשו הוא יעשנה (שם, לב).

אולם התורה יש בה יותר מן המוסר הטבעי, ומשבע מצוות בני נח גם יחד.

התורה ניתנה מן השמים, בהר סיני, לא כדי לחדש ערכים ומוסר, בפרט בין אדם לחברו, שהרי הם ידועים לכל אדם באשר הוא אדם, ומעוגנים במוסר הטבעי ובשבע מצוות בני נח. התורה מן השמים מחדשת בעולם דווקא את הניסוח התקיף, הפשוט והמוחלט: **"לא תרצח"!** "לא תנאף"!

ניסוח משפטי מותנה (קזואיסטי), אשר מדגיש את העונש ולא את האיסור מופיע בצורות שונות בכל מערכות המשפט שבעולם העתיק ובעולם החדש, אבל איננו הולם את הופעתה הייחודית של תורה מן השמים. אמנם גם בתורה מופיע ניסוח משפטי קלסי (קזואיסטי), במקומות רבים, למשל: "כי ימצא איש גנב נפש מאחיו מבני ישראל והתעמר בו ומכרו, ומת הגנב הוא ובערת הרע מקרבך" (דברים כ"ד, ז), והוא מכיל "המשפטים" שאפשר למצוא כיוצא בהם בכל העולם. אולם דווקא במעמד הר סיני נאמר: **"לא תגנב" [נפש]!**

ניסוח כזה אין דומה לו בכל העולם - רק בתורת משה, ובאלה שלקחו ממנה.

מאבי מורי ד"ר יחיאל בן-ננון ז"ל, איש מקרא ולשון, למדתי את ההבדל בין "אל" לבין "לא".⁸ "אל" מפציר,

8. ראה: יחיאל בן-ננון, ארץ המוריה - פרקי מקרא ולשון, אלון שבות תשס"ו, שער רביעי (כ' רבת הפנים), חלק א, פרק ג, עמ' 253-260.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

מסביר, משכנע אף מתחנן; הוא פותח בתנועה הגרונית הארוכה (א), ורק בסופו נעצר בלשון. לעומת זאת, היסוד הלשוני, התקיף, החד, הברור והמצווה (ל) הוא השולט ב"לא", והוא הקובע איסור מוחלט (אפודיקטי), ממקור הסמכות האלוהי (הטרנסצנדנטי), במיוחד בתחומים שבין אדם לאדם:

לא תרצח! לא תנאף! לא תגנב! לא תענה...! לא תחמד...!

אמנם, חמשת הדיבורים וששת הלאווין, שבין אדם לאדם (עם התוקף המוחלט האלוהי), נחלקים לשניים: "רעך" מבדיל ביניהם.

"לא תרצח! לא תנאף! לא תגנב!" הם ציוויים מוחלטים שבין אדם לאדם, באשר הוא אדם!⁹

לעומת זאת, "לא תענה ברעך עד שקר! לא תחמד בית רעך! לא תחמד אשת רעך! - ועבדו ואמתו, ושורו וחמרו וכל אשר לרעך" קובעים גדרי מוסר בין אדם לחברו ממש. מדוע אין גם כאן - 'לא תשקר, ולא תחמד' - כלליים ואוניברסליים?¹⁰

שני הסברים אפשריים:

1. דיבר הכתוב בהווה, בסכסוכים הרגילים בין קרובים וחברים,¹¹ המגיעים תכופות לבתי המשפט, או בניסיונות מגונים להשתלט על נשים ועל רכוש בדרכי תאוה וחמדת ממון. רוב הסכסוכים בעולם האנושי מתרחשים בתוך משפחות, ובין חברים, שותפים ושכנים. על כן באיסורי חמדת הממון והנשים ועדויות השקר, באה התורה להדגיש את הפגיעה ב"רעך", המוסיפה חומרה על עצם המעשה: אסור לשכוח ברית אחים ולא את הרעות גם - ודווקא - בשעת סכסוך.

2. אין התורה באה להטיל על האדם איסורים מוחלטים, שהם מעבר ליכולת האנושית. אנשים נאלצים לשקר לפעמים מול שליטים זרים ופקידים מתנכרים, כדי להינצל ולשרוד, כמו בהטעיית אברהם כלפי פרעה ואבימלך ("אחותי היא").¹² בני האדם אינם "מלאכים", יש בהם תאוה וחמדת ממון וקשה שלא יתאוו אף פעם. זו מידת חסידות מופלגת, והנורמה המחייבת אינה צריכה להעמיד דרישות מוסריות מופלגות מדרגת רוב בני האדם.¹³ אבל עדות שקר בדיון, או חמדת ממון ואישה כלפי "רעך", שאתן אתה חי וקשור בקשרי שכנות, חברות, עבודה ומשפחה, הם מעשי נבלה חמורים במיוחד ואסורים באופן מוחלט.

9. וכך נאמר במכילתא דרבי ישמעאל: "לא תרצח, למה נאמר? לפני שנאמר, שפך דם האדם [באדם דמו ישפך] (בראשית ט', ו), עונש שמענו, אזהרה לא שמענו - תלמוד לומר: **לא תרצח**" (מסכתא דבחדש יתרו פרשה ח, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 232). לכאורה נראה להפך מלשון הרמב"ם, תחילת הלכות רוצח. אולם דברי הרמב"ם בפירוש המשניות (כלים פ"ב מ"ז) מפורשים שכל מעשי עוול מוסרי נתעבים כשלעצמם לפני ה' - "נעשו עם מי שנעשו" (על פי הפסוק במידות ומשקלות, דברים כ"ה, טז), ומהרש"ל הסביר זאת בכך, שהתורה ניתנה לישראל, ולכן האיסור הפורמלי מכוון לבני ישראל, וכלפי גויים פועל עיקרון מוסרי כללי, להתרחק מן הכיעור ומן העוול באשר הוא (ים של שלמה, בבא קמא סב) - והדבר מוכח מספר המצוות לרמב"ם, לאו רפ"ט.

10. ראב"ע בפירושו הקצר (כ', יב) העיר על ההבדל, אבל לא הסביר.

11. קרוב לזה הסברו של ראב"ע (בפירוש הארוך על פסוק יד) על "לא תחמד", עם משל הכפרי ובת המלך, שלא יחמדנה כי יודע שהיא רחוקה ממנו ומנועה לעולם, ואין לו שום מחשבה עליה.

12. ראה ביקורתו החריפה של רמב"ן נגד אברהם אבינו (בפירושו לבראשית י"ב, יג), וראה תגובת המהר"ל (גבורות ה' פ"ט) שנחלץ להגן על אברהם בכל תוקף, וטוען שאברהם נהג כדיון.

13. ראה מה שכתב הראי"ה קוק זצ"ל בהסברו על טעמי המצוות בהיתר אכילת בשר אחרי המבול, ב'טללי אורות', מאמרי הראי"ה א, ירושלים תשד"ם, עמ' 26-28, וב'אפיקים בנגב', הפלס, תרס"ג, נדפס בתוך: מ"י צוריאל (עורך), **אוצרות הראי"ה** ב, שעלבים תשמ"ח, עמ' 743-748.

לפי הפירוש הראשון "רעך" מוסיף חומרה, ואילו בפירוש השני הוא מצמצם את תחולת האיסור מן התורה, על כל פנים ל"רעך" מישראל, ובדרך כלל, לסכסוכים הרגילים.

* * *

חלוקה פנימית בשני הלוחות

כשאנו חוזרים אל חמשת הדיבורים הראשונים (עם ששת הלאווין), אנו מוצאים גם בהם שתי קבוצות. שני דיבורים (וארבעה לאווין) בלשון גוף ראשון, מדבר ("אנכי; הוצאתיך; על פני; כי אנכי; לשנאי; לאהבי ולשמרי מצותי") - שלושה דיבורים (שני לאווין, ושתי מצוות עשה) בלשון גוף שלישי, נסתר ("ישם ה' אלהיך; כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא; שבת לה' אלהיך; כי ששת ימים עשה ה'... וינח ביום השביעי, על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו; ...על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך"). שני דיבורים לעומת שלושה ב'לוח הראשון', ושלושה דיבורים לעומת שניים ב'לוח השני'.

הבחנה זו מתחזקת מתוך הקשר הברור בין הדיבור השלישי לדיבור התשיעי, בין איסור שבועת שווא לאיסור עדות שקר/שווא:

בלשון כללית ומוחלטת:	בגוף ראשון, מדבר:
לא תרצח! לא תנאף! לא תגנב!	אנכי ה' אלהיך... לא יהיה לך כי אנכי ה' אלהיך... מצותי
בלשון "רעך":	בגוף שלישי נסתר:
לא תענה ברעך עד שקר/שווא	לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא
לא תחמד בית רעך... אשת רעך...	...ויום השביעי שבת לה' אלהיך...
וכל אשר לרעך	כבד את אביך ואת אמך... אשר ה' אלהיך נתן לך

על ההבחנה בלוח הראשון בין גוף ראשון (= מדבר), לבין גוף שלישי (= נסתר) אמרו חז"ל (בבלי מכות כד ע"א): "אנכי ולא-יהיה-לך – מפי הגבורה שמענום"¹⁴ ושאר המצוות (תרי"א, כגימטרייה של "תורה") מהווים כעין המשך ופירוט של דבר ה' המפורש שנאמר במישרין "מפי הגבורה". פשוטו של מקרא כאן מתפרש היטב לפי דעתו של רמב"ן¹⁵ בפירושו לדיבור השלישי - לא תשא: בני ישראל שמעו והבינו את דבר ה' - מ"אנכי ה' אלהיך..." ו"לא יהיה לך אלהים אחרים על פני", ועד "לאהבי ולשמרי מצותי". רק אז "פרחה נשמתם"¹⁶ ולא יכלו עוד לקבל ולקלוט - רק שמעו "קול גדול ולא יסף". על כן פירש להם משה, בלשון נסתר, את הדיבורים הבאים.

חיזוק מסוים לדרך זו יש גם בהשוואת עשרת הדיבורות בין שמות לדברים. ב'אנכי...' ו'לא יהיה לך' (כחיידה

14. על קביעה זו בנה הרמב"ם את יסודות שיטתו, בספר המצוות ובתחילת חיבורו הגדול לפיה מצוות האמונה הן מצוות עשה מחייבות.

15. בשונה מפירושו של הרמב"ם במורה נבוכים ב, ג.

16. ראה: שבת פח ע"ב.

אחת) אין הבדלים¹⁷ אלא וי"ו של "כל תמונה" כנגד וי"ו של "על שלשים" (והכתיב של "מצותו" בדברים).¹⁸ גם ב"לא תרצח (ו) לא תנאף (ו) לא תגנב..." אין הבדלים אלא וי"וים; ב"לא תשא" אין שום הבדל. לעומת זה, בשני הדיבורים שבסוף כל 'לוח' - בשבת וכיבוד אב ואם, כמו בעד שקר/שווא, ובלא תחמד/לא תתאוה, קיימים הבדלים ניכרים, המבטאים מורכבות¹⁹ (לעומת "לא תשא" שהוא פשוט, וקשור ונסמך אל שני הדיבורים הראשונים). הלוא הם מנוסחים בלשון שאמר להם משה לישראל, מה שהוא שמע בדבר ה' והבין, ואילו הם שמעו אבל לא היו מסוגלים עוד להבין.

* * *

מבנה שני הדיבורים הראשונים

נשוב, אם כן, אל שני הדיבורים הראשונים, שהם דבר ה' הישיר בגוף ראשון, ונעיין במבנה שלהם כיחידה אחת. בלשון הכולל של שני הדיבורים הראשונים לכתוב ישנה מסגרת כפולה בלשון "אנכי":

אנכי ה' אלהיך
אשר הוצאתיך מארץ מצרים
מבית עבדים ←

לא יהיה לך אלהים אחרים
על פני.
לא תעשה לך פסל וכל תמונה
אשר בשמים ממעל²⁰
ואשר בארץ מתחת
ואשר במים מתחת לארץ

לא תשתחוה להם
ולא תעבדם

כי אנכי ה' אלהיך אל קנא²¹
פקד עון אבת על בנים
על שלשים
ועל רבעים לשנאי
ועשה חסד לאלפים לאהבי
ולשמרי מצותי

המבנה הזה חושף לפנינו ארבעה לאווין שונים ועקרוניים²² והם מוקפים פעמיים "אנכי ה' אלהיך" - תחילה וסוף - כמו מסגרת אמונית מחייבת לארבעת הלאווין שבתוך המבנה.

מסגרת כפולה זו - "אנכי ה' אלהיך" - כוללת עבר ועתיד - חסד הגאולה ממצרים עם אמונת ההשגחה ותשלום הגמול בשכר ועונש לכל הדורות. בכך היא מציבה את עיקרי האמונה כמקיפים, מסבירים ומבססים את האיטורים על עבודת אלילים לכל סוגיה.

17. ראה ביאורו המקיף של ראב"ע, בפירושו הארוך לשמות כ', א.
18. בדברים כתיב: "מצותו" וקרי: "מצותי", במקביל ל"מצותי" בשמות. אולי אפשר להסביר זאת כרמיזה למעבר לנסתר.
19. על ההבדלים בין שמות לדברים בדיבור השבת, ראה להלן, במאמר 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו'.
20. הבאתי את הפירוט באותיות קטנות, כדי להבליט את ארבעת הלאווין וכך גם בהמשך.
21. מתבקשת ההשוואה של הגמול בדיבור השני עם י"ג מידות ("פקד עון אבת על בנים..." נאמר בשניהם), שיש בהם גם רחמים וחנינה והארכת אף כלפי חוטאים, ועל פיהם נתפרש הדיבור השני בלוחות השניים, כמפורש בתפילת ההתגלות למשה, אחרי חטא העגל (שמות ל"ד, ה-ז). על פי הכתוב בלוחות, יש רק מידת קנאה כלפי "שנאי", ואין אפשרות של סליחה, ולכן שבר משה את הלוחות.
22. התודעה המקובלת והרווחת של "אנכי" אחד, פותח, ולאחריו לאו אחד ("לא יהיה לך"), מעוגנת בעיקר בטקסט הקטוע והמטעה שמוצב על רבים מארונות הקודש, וראה בפתיחה לעיל.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

מכאן ברור גם ש"אנכי" איננו רק פתיחה המגדירה את המצווה להמשך,²³ אלא תביעה מחייבת ומוגדרת, שיש בה מצווה על זכירה, קבלה ואזהרה. בצדק ראו בה חז"ל מצווה, וכך מנה אותה הרמב"ם כמצווה הראשונה.

גם השימוש ב"אנכי" במקום "אני"²⁴ מוכיח זאת, ודווקא מתוך ההשוואה המתבקשת למאמר ה' לאבר[ה]ם. "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים" (בראשית ט"ו, ז), שאינו אלא פתיח להמשך, והוא העיקר: "לתת לך את הארץ הזאת לרשתה". "אני" הוא חיווי פשוט, ו"אנכי" תמיד טעון מתח. "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", הוא לשון מחייב, כמו: "שמעה עמי ואדברה ישראל ואעידה בך אלהים אלהיך אנכי" (תהילים נ', ו).

ארבעת הלאווין

מכאן לארבעת הלאווין: הראשון בארבעת הלאווין הוא האיסור הבסיסי שלא לקבל אלוהות אחרת, אפילו בתודעה: "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני".²⁵

הלאו השני הוא האיסור לעשות "פסל" - דהיינו²⁶ - "כל תמונה" המתייחסת לכוחות הטבע, "אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ" (דהיינו, מי התהום ומי הימים גם יחד, שהם עמוקים מן הארץ). איסור זה כולל עשיית פסל, גם אם אין מאמינים בו²⁷ כלל.

רק אחר כך באים איסורי הפולחן (מתוך תודעה, אך לא תמיד מתוך אמונה) - "לא תשתחוה להם" - בין אם הם בעיניך אלילים, ובין אם הם "רק" פסלים ותמונות; "ולא תעבדם" - כלומר, לא תקריב להם קרבנות ולא תתפלל לפניהם. גם כאן, ההשתחויה מבטאת תודעה, והעבודה היא מעשה פולחני, או שאלה הם מעשים משלימים.

כך אוסרים ארבעת הלאווין את כל צדדי האלילות המתייחסת לכוחות הטבע (= פסלים), או לאלוהות אחרת כלשהי ("על פני") בתודעה או במעשה, בהכנה או בעבודה.

הדיבור השלישי מצטרף לשני הראשונים מבחינת התוכן (יראת ה' אלהיך), עם שהוא עובר לגוף שלישי, נסתר, מבחינת הצורה:

לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא

כי לא ינקה ה'

את אשר ישא את שמו לשוא

המושג החדש שבדיבור השלישי הוא "שם ה' אלהיך".²⁸ המושג "שם" מתייחס לגילוי מסוים של ה' בעולם או בתודעה האנושית, והוא מתבטא למשל בשבועה בשם ה': "ולא תשבעו בשמי לשקר" (ויקרא י"ט, יב); "ובשמו תשבע" (דברים ו', י"ג; י', כ); "שמעו זאת בית יעקב הנקראים בשם ישראל... הנשבעים בשם ה'..."

23. ראה ראב"ע בפירושו הארוך לשמות כ', א.

24. ראה לעיל בלשון התורה, 'אני' או 'אנכי'.

25. רמב"ם בספר המצוות, לאווין, מצוה א', ובהלכות יסודי התורה פ"א, ה"ו.

26. על וי"ו הביאור וקרבנותיה ראה: יחיאל בן נון (לעיל, הערה 13), מעמ' 196, ובפרט בעמ' 199.

27. רמב"ם, ספר המצוות, לאווין, מצוות ב' ג' וד', ובהלכות עבודת כוכבים, פרק ב'.

28. 'נשיאת שם ה' לשוא', הוא ביטוי ייחודי, והוא מופיע רק בעשרת הדיברות. הביטוי הקרוב אליו "אשר לא נשא לשוא נפשי, ולא נשבע למרמה" (תהילים כ"ד, ד), מצביע על שבועת שקר, כמקובל.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

(ישעיהו מ"ח, א). אותו המושג, כשהוא מתייחס למקום ההתגלות, מופיע מיד אחרי הדיברות: "בכל המקום אשר אזכיר את שמי" - כלומר בכל מקום מיוחד להתגלות שם ה' לבני אדם בזמן מסוים²⁹ - "אבוא אליך וברכתיך" (שמות כ', כ); והוא הוא "המקום אשר יבחר ה' אלהיכם בו לשכן שמו שם" (דברים י"ב, יא).

הדיבור הרביעי מסודר במבנה מתהפך מושלם (כיאסטי), בשלושה טורים:

זכור את יום השבת לקדשו

ששת ימים תעבד
ועשית כל מלאכתך
ויום השביעי
שבת לה' אלהיך

לא תעשה כל מלאכה
אתה
ובנך ובתך
עבדך ואמתך
ובהמתך
וגרך אשר בשעריך

כי ששת ימים
עשה ה' את השמים
ואת הארץ
את הים
ואת כל אשר במ
וינח ביום השביעי

על כן ברך ה' את יום השבת
ויקדשהו

העיקר במבנה הוא ההקבלה בין האדם השוכן לבין ה' ששבת בסיומו הבריאה. האדם חייב לשבות כשם שהבורא שבת, ושבתת האדם עדות לשבתת הבורא. מן המבנה הזה, שסופו מקביל ומשלים באופן ברור את תחילתו, מתפרש היטב גם פירושו של חז"ל,³⁰ "ש"זכור" פירושו "קידוש היום" בברכה הנאמרת בפה, שכן "זכור את יום השבת לקדשו" מקביל וסוגר אל "על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו". ברכת השבת וקידושו נעשו בבריאת העולם במאמר: "ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אתו" (בראשית ב', ג). "זכור" מתפרש אפוא על ידי המקבילה שבסיום: האדם נקרא לקדש את השבת כשם שאלהים ברא את העולם,³¹ וגם קידש את השבת, והכול במאמר.

גם פירוש אחר המופיע במכילתא בשם רבי יצחק (ורמב"ן מרחיב אותו בפירושו), מתבאר יפה על ידי המבנה המקביל את פתיחת "זכור" לברכת ה' וקידושו בסיום דיבור השבת ("לקדשו - ויקדשהו"), שהרי "יום השבת" הוא היחיד שיש לו שם בעברית וזוהי ברכתו וקדושתו. היא מובלטת על ידי כך שאין בפרשת הבריאה, ואף

29. "בכל המקום" הוא יידוע חלקי, כמו: "אל כל המקום אשר נבא שמה, אמרי לי (= עלי) אחי הוא" (בראשית כ', יג), כלומר, אל כל מקום מסוים, אחד באותה שעה, שבו צפויה סכנה. תופעת היידוע החלקי נתפרשה בהרחבה, ראה: יחיאל בן־נון (לעיל, הערה 13), עמ' 26-29, 218-234.

30. במכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה ו, מהד' הורוויץ רבין עמ' 229, וכן בבלי פסחים קו ע"א.

31. ההנמקה של מצוות השבת בעשרת הדיברות בבריאת העולם מפורשת וברורה במבנה. ההנמקה האחרת המופיעה בספר דברים, הקשרה ליציאת מצרים, עם המבנה השונה שם, נתפרשו בהרחבה במאמרי (לעיל, הערה 24).

לא בתורה בכלל, שמות לימים, אלא מונים אותם לשבת **במספרים**. בניגוד לאומות העולם ששמרו (עד היום) על השמות האליליים לימים - יום לשמש (Sunday), ויום לירח (Monday) וכו' - **"זכור את יום השבת לקדשו** - רבי יצחק אומר: לא תהא מונה כדרך שאחרים מונין, אלא **תהא מונה לשם שבת**" (מכילתא שם). כלומר, כשם שבורא העולם לא נתן שם בבריאה אלא ליום השבת וכל הימים מוגדרים במספרים לקראת השבת המבורכת והמקודשת, כך גם האדם מישראל צריך לנהוג.

מן המסגרת הרעיונית נפנה אל תוך המבנה ותוכנו העיקרי - איסור המלאכה. הגדרת **"כל מלאכתך"** של האדם כוללת כאן את מלאכות הבית (שזכרו כבר בשבת של המן, בפרשת בשלח), כגון, יציאה לליקוט מזון והבאתו אל הבית בכלי, בישול ואפייה, ואולי הכנה - "והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו" (שמות ט"ז, ה). מאידך גיסא, כלולות במושג **"כל מלאכתך"** גם מלאכות השדה (והמפעל) שבהם עובדים כרגיל פועלים ובהמות (או מכונות), והם יוזכרו בסוף פרשת משפטים: "ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגֵר" (שמות כ"ג, יד).³² לפיכך ברור שהפירוט "אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגֵרך אשר בשעריך", בא לפרש את האיסור לעשות **"כל מלאכה ביום השבת"**: אתה (כלומר, איש ואשתו יחדיו), ובנך ובתך העושים את מלאכות הבית, לפעמים גם בעזרת "עבדך ואמתך ובהמתך" - והעבדים והבהמות, שעושים את מלאכתך בשדה, לפעמים יחד עם בעל השדה ובניו, ועם הפועלים השכירים שאין להם שדה משלהם - וגֵרך אשר בשעריך". מלאכות הבית, ובכללן מלאכות ההנאה והבילוי, יחד עם **מלאכות השדה**, ובכללן כל עבודה ופרנסה, הם יחד - **"כל מלאכתך"** של האדם. זהו פשוטו של מקרא האוסר **"כל מלאכה"** ביום השבת. הוכחה טובה לכך נמצאת בפסוקים המתארים את הצלחת יוסף בבית פוטיפר: "וימצא יוסף חן בעיניו... וכל יש לו נתן בידו... ויהי ברכת ה' בכל אשר יש לו בבית ובשדה" (בראשית ל"ט, ד-ה).³³

מכאן עולה גם כי על פי פשוטו של מקרא צריך הסבר לכל פעולה המותרת בשבת, ואין צריך שום הסבר מפורט לפעולות אסורות, כי פשוט - הכול אסור! אכן, כך באופן פשטני, הבינו כיתות בית שני, השומרונים והקראים את איסורי השבת.³⁴ אולם חז"ל בתורה שבעל פה לימדונו שיש דברים רבים המותרים בשבת, החל מטלטול כלים,³⁵ וכלה במלחמה ובפיקוח נפש.³⁶ מי שקורא רק את הכתובים, ואינו מכיר תורה שבעל פה, מניין ילמד הלכות פיקוח נפש ומלחמה?³⁷

32. עוד נאמר שם: "וחג הקציר בפורי מעשיך אשר תזרע בשדה וחג האסף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה" (פס' טז). מכאן ברור שמעשי האדם הם עבודת השדה. ומסתבר שביום טוב נאסרה רק "מלאכת עבודה", כלומר, מלאכת פועלים ובהמות, ולא מלאכת הבית שהיא להנאה, כגון, בישול ואפייה, וכך פירש רמב"ן.

33. ראו שבת מט ע"ב, וכן: הרב י' בן נון, "השבת: מלאכת האדם ומלאכת המשכן", משלב לח, עמ' 7-31; הנ"ל, "אבות מלאכות בשבת: ארבעים חסר אחת - מניין?", ברשת: <http://www.ybn.co.il/mamrim/m1.htm>

34. ראה למשל ספר היובלים פרק נ'. רק בימינו נוצר הצורך להסביר איסורים דתיים, על רקע החילון שבתקופה המודרנית. בימי קדם היה צריך לנמק היתרים, כמו מלחמה בשבת, ופיקוח נפש, וכד'.

35. בבלי שבת קכג ע"ב.

36. בבלי שבת יט ע"א, ירושלמי שבת פ"א, ד ע"ב ובבלי יומא פג-פה.

37. גם הלימוד של שמאי הזקן - "עד רדתה - אפילו בשבת" (שבת יט ע"א) אינו מפורש בכתוב, ובוודאי לא דרשות התנאים החלוקות על מקורו של פיקוח נפש מן התורה, בסוגיית יומא (שם).

המסגרת האמונית בלוח הראשון

הדיבור החמישי אין בו לאו, והוא נמצא כולו בטור של המצוות המחייבות תודעה ומעשה, אמונה ומוסר, ברכה וקדושה, שכר ועונש. בכך מתקשר הדיבור החמישי של 'כיבוד אב ואם' עם הדיבור הראשון, "אנכי ה' אלהיך", כפי שדרשו חז"ל.³⁸ היטיב להסביר זאת רמב"ן (בפירושו לפסוק): "כי השם אבינו הראשון, והמוליד אבינו האחרון... שיודה בו שהוא אביו, ולא יכפור בו לאמר על אדם אחר, שהוא אביו... ולא ישא שם אביו, וישבע חי אבי לשוא ושקר..."

גם ביטוי המפתח "ה' אלהיך", גם ההנמקה ומתן הגמול - "למען יארכון ימיך...", קושרים את "כבוד" אל הדיבורים הראשונים ולא אל האחרונים, שאין בהם לא הסברים ולא גמול, כפי שהסברנו לעיל. אמנם מבחינת התוכן המוסרי מצוות 'כיבוד אב ואם' נראית כמקשרת בין המצוות והאיסורים שבין אדם לה' ובין האיסורים שבין אדם לאדם ובין אדם לחברו.

ולבסוף, מראה לנו המבנה של הלוח הראשון את הקשר המעניין בין יציאת מצרים לבין אדמת הארץ באמצעות ביטוי המפתח "ה' אלהיך":

אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים



למען יארכון ימיך על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך.

קישור זה בין יציאת מצרים לבין אדמת הארץ חותם את מסכת ההוכחות שמבנה עשרת הדיברות מעמיד אותם חמישה מול חמישה - **שישה לאווין מול שישה לאווין** - ב"שני לוחות" זה כנגד זה, כמסורת ישראל סבא (וכך פירש רמב"ן את "שני הלוחות", בסוף פירושו לעשרת הדיברות).

יתר על כן, קישור זה יוצר משפט אחד שלם, מעין פתיח וחיתום של הלוח הראשון:

אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים... למען יארכון ימיך על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך.

המשפט הזה כפסוק שלם אחד אכן מופיע בתורה במעמד הסנה (שמות ג', ח, יז), ופעמים רבות בספר דברים, והוא אכן מבטא את תכליתה של יציאת מצרים באופן בהיר וחד. מכאן עולה גם שאריכות הימים מכוונת לא רק לכיבוד אב ואם אלא ללוח הראשון כולו. כך אכן מפורש בספר דברים, שאריכות הימים "על האדמה" קשורה לעבודת ה' בכללה, ולאיסורי עבודה זרה במיוחד, והיא התכלית של יציאת מצרים. למשל: "...ויצאך בפניו בכחו הגדול ממצרים. להוריש גוים גדלים ועצמים ממך מפניך להביאך לתת לך את ארצם נחלה כיום הזה... ושמרת את חקיו ואת מצותיו... אשר ייטב לך ולבניך אחריך ולמען תאריך ימים על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך כל הימים";³⁹ וכן בפרשה הידועה מקריאת שמע: "והיה אם שמעו תשמעו אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם היום לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם... למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם כימי השמים על הארץ".⁴⁰

38. "השווה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום" (בבלי קידושין ל ע"ב).

39. דברים ד', לז-מ; וראה גם: דברים ה', כט - ו', ג; ו', כג-כד; י"א, א-ט.

40. דברים י"א, יג-כא; וראה גם: ל"ב, מו-מז; והיפוכו ב"לא תאריך ימים על האדמה..." בגלל עבודת אלילים (שם ל', יז-כ; ד', כה-כו). אפשר

וכך ייראה אם כן המבנה הכולל של עשרת הדיברות:

המסגרת האמונית		12 הלאווין	ביין אדם לאדם ולחברו					
סדר	דרישה	טעמים	ישון	מדע	בינה	יתרו	א. אנכי ה' אלהיך	
							אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים	
סדר	דרישה	טעמים	ישון	מדע	בינה	מעמד הר סיני	ב. לא יהיה לך אלהים אחרים על פְּנֵי	ו. לא תרצח!
							2. לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ	ז. לא תנאף!
סדר	דרישה	טעמים	ישון	מדע	בינה	עשרת הדברות	3. לא תשתחוה להם	ח. לא תגנב!
							4. ולא תעבדם	
סדר	דרישה	טעמים	ישון	מדע	בינה	עשרת הדברות	כי אנכי ה' אלהיך אל קנא פקד עון אבת על בנים על שלשים ועל רבעים לשנאי ועשה חסד לאלפים לאהבי ולשמרי מצותי	
							ג. לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא	ט. לא תענה ברעך עד שקר!
סדר	דרישה	טעמים	ישון	מדע	בינה	חוקי גוי קדוש	ד. זכור את יום השבת לקדשו	
							ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי	

שמתבטא הרעיון גם בפרשת המלך: "...למען ילמד ליראה את ה' אלהיו לשמר את כל דברי התורה הזאת ואת החקים האלה לעשותם. לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל, למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל" (שם י"ז, יט-כ).

12 הלאווין		המסגרת האמונית
בין אדם לאדם ולחברו	בין אדם למקום	שבת לה' אלהיך
<p>י. לא תחמוד בית רעך! יא. לא תחמוד אשת רעך! ועבדו ואמתו שורו וחמרו וכל אשר לרעך!</p>	<p>6. לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך</p>	<p>כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו ה. כבד את אביך ואת אמך למען יארכון ימיך על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך</p>

המבנה מראה בבירור את ההבדלים בין חמשת הדיבורים הראשונים לבין האחרונים. ביטוי המפתח "ה' אלהיך" מגדיר (חמש פעמים) את חמשת הדיבורים הראשונים, כולל כיבוד אב ואם, ויחד עם התביעות המחייבות זכירה ומעניקות ברכה וקדושה, יחד עם ההנמקות והגמול, עם המבנים המורכבים וששת הלאווין, מתאפיין ה"לוח הראשון" שבין ה' לישראל ובין אדם למקום (על פי החלוקה המקובלת בעם ישראל, מדורות רבים). לעומתו עומד ה"לוח השני" בניסוחו החד והפשוט עם ששת הלאווין בלבד, ורק כפילותו של "לא תחמוד" מרמזת על התכנסות ששת הלאווין לחמישה דיבורים. בכל אחד מה"לוחות" יש חלוקה פנימית - שני דיבורים מול שלושה בלוח הראשון (לשון מדבר לעומת לשון נסתר); שלושה דיבורים מול שניים בלוח השני (לשון כללית-אוניברסלית, לעומת לשון מצמצמת - "רעך"), ולפיכך הדיבורים מסודרים במבנה מתהפך - 3:2 / 2:3.

יתרו	סדר
	דרישה
	טעמים
	לשון
	מדע
מעשה וטעמים	סדר
	דרישה
	טעמים
	לשון
	מדע
עשרת הדברות	סדר
	דרישה
	טעמים
	לשון
	מדע
חוקי גוי קדוש	סדר
	דרישה
	טעמים
	לשון
	מדע

הקבלות בין הלוחות

עוד ברור, שיש הקבלות בתוכן ובסגנון בין "שני הלוחות" (וכך הבינו חז"ל במכילתא⁴¹):

- "אנכי ה' אלהיך... לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" ניצב מול "לא תרצח", ומרמז על "צלם אלהים" שבאדם.
- "לא תעשה לך פסל וכל תמונה..." ניצב מול "לא תנאף", והדבר מסביר בדיוק את הביטוי "אל קנא" כהתפרצות חרון אף ה' אל מול בגידה אלילית. ואכן, דברי הנביאים מלאים בתיאור עבודת אלילים כניאוף (בפרט ביחס לפולחן הזנות של תועבת כנען), למשל: "והיה מקל זנותה ותחנף את הארץ ותנאף את האבן ואת העץ" (ירמיהו ג, ט).
- "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא", כאיסור על שבועת שקר ניצב לדעתי גם מול "לא תגנב", שכוונתו העיקרית, כידוע, לגנבת נפש שעוונשה מוות, ובעיקר מול "לא תענה ברעך עד שקר" ובספר דברים: "עד שוא". שבועת שקר, גנבה ועדות שקר הם חטיבה אחת.
- "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך", ניצב בעיקר מול "לא תחמד בית רעך לא תחמד אשת רעך ועבדו ואמתו שורו וחמרו וכל אשר לרעך". אפשר, שיש כאן גם רמיזה לכך, שהשבת היא מחסום בפני חמדת ממון ונשים, וניסיונות שונים של ניצול עבדות והשפלה. אולם יש גם זיקה בין השבת לבין העדות, מפני שהיא מעידה על הבריאה, כמדורש המכילתא. גם כיבוד אב ואם מקביל כמובן לאיסורי חמדת ממון, והם מקבילים גם במציאות החיים (כמדורש המכילתא).

הקבלה זו בין 'שני הלוחות' נדרשת במפורש בנבואת ירמיהו:

הגָּב רָצַח וּנְאָף וְהִשְׁבַּע לְשֹׁקֵר וְקָטַר לְבַעַל וְהִלֵּךְ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אַחֲרֵים אֲשֶׁר לֹא יֵדְעֶתֶם

(ירמיהו ז', ט).

מתוך העניין ברור שרשימה זו של הנביא בנויה על ההקבלות בין 'שני הלוחות' בעשרת הדיברות, ולא על הסדר המדויק הרציף שלהם. "הגָּב" מקביל אצלו לשבועת שקר, ואילו 'רָצַח וּנְאָף', עומדים כנגד 'קָטַר לְבַעַל, וְהִלֵּךְ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אַחֲרֵים'. לכן הקדים הנביא גנבה לרציחה וניאוף, ולא מפני שהייתה בידו מסורת שונה על סדר הדיברות.⁴²

41. על "לא תחמד", מסכתא דבחודש יתרו פרשה ח, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 234-233: כיצד נתנו עשרת הדיברות: "ה' על לוח זה וה' על לוח זה. כתיב 'אנכי יי' אלהיך' וכנגדו 'לא תרצח' - מגיד הכתוב שכל מי ששופך דם, מעלה עליו הכתוב כאלו ממעט בדמות המלך. כתיב 'לא יהיה לך' וכתיב כנגדו 'לא תנאף' - מגיד הכתוב שכל מי שעובד עבודה זרה מעלה עליו הכתוב כאלו מנאף אחר המקום... כתיב 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא' וכנגדו כתיב 'לא תגנוב', מגיד הכתוב שכל מי שהוא גונב, לסוף בא לידי שבועת שוא... כתיב 'זכור את יום השבת לקדשו' וכנגדו כתיב 'לא תענה' - מגיד הכתוב שכל מי שמחלל את השבת מעיד לפני מי שאמר והיה העולם שלא ברא עולמו לששה ימים ולא נח בשביעי, וכל מי שמשמר את השבת מעיד לפני מי שאמר והיה העולם, שברא עולמו לששה ימים ונח בשביעי... כתיב 'כבד את אביך ואת אמך' וכנגדו כתיב 'לא תחמוד' - מגיד הכתוב שכל מי שהוא חומד, סוף מוליד בן שהוא מקלל את אביו ואת אמו ומכבד למי שאינו אביו. לכך נתנו עשרת הדיברות חמשה על לוח זה וחמשה על לוח זה, דברי ר' חנינא בן גמליאל, וחכמים אומרים עשרה על לוח זה ועשרה על לוח זה".

42. מכיוון שסדר הדיברות בירמיהו בנוי על הקבלת שני הלוחות בתורה, לכן אין טעם בניסיונות של חוקרים לשחזר מהם סדר קדום כלשהו עם השוואתו לתרגום השבעים. וראה: מ' וייס, 'עשרת הדיברות בפי נביאים', בתוך: ב"צ סגל (עורך), עשרת הדיברות בראי הדורות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 53-65.

עשיית "משפט בין איש ובין רעהו", כולל "גר יתום ואלמנה" והאזהרה, על "דברי השקר" משלימים שם את **הדרשה הנבואית** של ירמיהו על עשרת הדיברות; "דברי השקר" כנגד "עד שקר" - חובת "משפט בין איש ובין רעהו", וכן, "גר יתום ואלמנה לא תעשוק", כנגד איסורי חמדת ממון, ו"גרך אשר בשערך" באיסורי מלאכה בשבת:

כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל היטיבו דרכיכם ומעלליכם ואשכנה אתכם במקום הזה. אל תבטחו לכם אל דברי השקר לאמר היכל ה' היכל ה' המה. כי אם היטיב תיטיבו את דרכיכם ואת מעלליכם אם עשו תעשו משפט בין איש ובין רעהו. גר יתום ואלמנה לא תעשוק ודם נקי אל תשפכו במקום הזה ואחרי אלהים אחרים לא תלכו לרע לכם. ושכנתי אתכם במקום הזה בארץ אשר נתתי לאבותיכם למן עולם ועד עולם (ירמיהו ז', ג-ז).

ראב"ע וריה"ל שתי תשובות לשאלת ריה"ל!

רבי יהודה הלוי – ספר הכוזרי מאמר ראשון

יא. אמר לו החבר: אנחנו מאמינים באלהי אברהם יצחק ויעקב המוציא את בני ישראל ממצרים באותות ובמופתים ובמסות, והמכלכלם במדבר, והמנחילם את ארץ כנען, אחר אשר העבירם את הים והירדן במופתים גדולים, ושלח משה בתורתו, ואחר כך כמה אלפי נביאים אחריו מזהירים על תורתו, מיעדים בגמול הטוב לשומרה, ועונש הקשה לממרה אותה. ואנחנו מאמינים בכל מה שכתוב בתורה, והדברים ארוכים.

יב. אמר הכוזרי: מסכים הייתי שלא אשאל יהודי מפני שידעתי אבוד זכרם וחסרון עצתם, כי השפלות והדלות לא עזבו להם מדה טובה. והלא היה לך לומר היהודי, כי אתה מאמין בבורא העולם, ומסדרו ומנהיגו, ובמי שבראך והטריפך והדומה לספורים האלה, אשר הם טענת כל מי שיש לו דת, ובעבורה הוא רודף האמת, להדמות לבורא בצדקו ובחכמתו.

יג. אמר החבר: זה שאתה אומר היא הדת ההקשית המנהגית, מביא אליה העיון, ונכנסים בה ספקות רבות. ואם תשאל הפילוסופים עליה אינך מוצא אותם מסכימים על מעשה אחד ולא על דעת אחת, מפני שהם טענות, יש מהם מה שהם יכולים להעמיד עליהם מופת, ומהם מה שיספיקו בם, ומהם מה שלא יספיקו בם, כל שכן שיעמידו בם מופת.

אבן עזרא שמות פרק כ פסוק א

שאלני ר' יהודה הלוי מנוחתו כבוד, למה הזכיר אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ולא אמר שעשיתי שמים וארץ ואני עשיתיך. וזאת היתה תשובתי אליו.

דע, כי אין מעלות בני אדם שוות באמונתם בלבם, שהם מאמינים בשם הנכבד. כי הרבים מאמינים להשמעות אזנים שיאמר להם אדוניהם ככה. ולמעלה מהם, שראו זה כתוב בדברי התורה שנתן השם למשה. ואם יבוא אפיקורס לערער, כי אין אלהים, ישימו ידם לפיהם, כי לא ידעו להשיב. ואשר נשאו לבו ללמוד חכמות, שהם כמו מעלות לעלות בהם אל מקום חפצו, יכיר מעשה השם במתכות ובצמחים ובחיות, ובגוף האדם בעצמו, שידע מעשה כל אבר ואבר כפי התולדות, ולמה היה על זאת המתכונת, ויגבה לבו אחרי כן לדעת דברי הגלגלים, שהם מעשה השם בעולם האמצעי שהוא עומד, וידע זמן מתי תקדר השמש או הלבנה, וכמה יקדר השמש ממנה, גם ידע הלבנה למה נקדרה ומי גרם לה. וכל אלה ידע בראיות גמורות שאין בהם ספק. ומדרכי השם ידע המשכיל את השם, וככה אמר משה הודיעני נא את דרכיך ואדעך (שמות לג, יג).

והנה השם הנכבד הזכיר בדבור הא', אנכי ה' אלהיך. וזה לא יוכל להבין רק מי שהוא חכם מופלא, כי

אבן עזרא שמות פרק כ פסוק א

כבר פירשתי בפ' ואלה שמות, כי זה השם לבדו הוא העומד בלא שינוי, ואין זולתו שוכן עד, ולא כמוהו יושב קדם סלה (תה' נה, כ), ומעמיד העולם העליון בכחו. והעולם האמצעי בכח השם ומלאכיו הקדושים שהם בעולם העליון. וזה העולם השפל שאנו בו מעמדו בכח השם, ובכח שני העולמים העליונים.

והנה יספיק למשכיל בכל גוי דבור אנכי ה', כי עשיית שמים וארץ היום קרוב מחמשת אלפי שנה, וישראל לבדם מודים בזה, וחכמי האומות אינם מכחישים, כי השם הוא לבדו עשה שמים וארץ. רק הם אומרים, כי השם הוא עושה תדיר בלי ראשית ואחרית.

והנה השם עשה אותות ומופתים במצרים, עד שהוציאם משה להיות להם לאלהים. וככה אמר משה או הנסה אלהים לבוא לקחת לו גוי (דבר' ד, לד). והטעם כי השם עשה לישראל מה שלא עשה לכל גוי, כי השם ברא העולם האמצעי, והוא מושל על העולם השפל כפי מה שיש במערכת מזל כל עם מטוב או רע כן יקרנו כי כן חלק להם השם והנה היתה במערכת ישראל כפי ככבי מזלם להיות עוד עובדים. והשם בכחו למען אהבת האבות חדש אותות בעולם השפל, שלא היה בממשלת העולם האמצעי והוציא ישראל מרשות המזלות להיותם לו לעם נחלה, ובעבור זה אמרו קדמונינו אין מזל לישראל (נדרים לב, א; שבת קנו, א). ועוד אבאר זה בדרך משלים בפ' כי תשא.

והנה בעבור האות, שעשה השם במצרים, אמר משה אתה הראת לדעת (דברים ד, לה). שהכל ראו זה, חכמים ושאין חכמים, גדולים וקטנים, גם הוסיף עוד בדבר מעמד הר סיני ששמעו קול השם, על כן אחריו, מן השמים השמיעך את קולו ליסרך (שם שם, לו). ואמר באחרונה כי הדעת הגמורה, שישב האדם אל לבו עד שיתברר לו בראיות, כי השם הוא לבדו, על כן אמר וידעת היום והשיבות אל לבבך (שם שם, לט). ואמר דוד ואתה שלמה בני, דע את אלהי אביך

רבי יהודה הלוי – ספר הכוזרי מאמר ראשון

...
כה. אמר החבר על הדרך הזה השיבותיך כאשר שאלתני. וכן פתח משה לדבר עם פרעה כשאמר לו אלהי העברים שלחני אליך, ר"ל אלהי אברהם יצחק ויעקב מפני שהיה אברהם מפורסם אצל האומות, וכי התחבר אליהם דבר האלהים והנהיג אותם ועשה להם נפלאות, ולא אמר אלהי השמים והארץ שלחני אליך, ולא בוראי ובוראך. וכן פתח אלהים דבריו אל המון ישראל: "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ולא אמר: "אני בורא העולם ובוראכם": וכן פתחתי לך מלך הכוזר כאשר שאלתני על אמונת, השיבותיך מה שאני חייב בו וחייבין בו כל קהל ישראל, אשר התברר אצלם המעמד ההוא בראות עיניהם, ואחר כן הקבלה הנמשכת שהיא כמראה העין:

כו. אמר הכוזרי: אם כן אני רואה שתורתכם אינה נתונה כי אם לכם.

כז. אמר החבר כן הוא, וכל הנלוה אלינו מן האומות בפרט יגיעוהו מן הטובה אשר ייטיב הבורא אלינו, אך לא יהיה שוה עמנו. ואילו היה חיוב התורה מפני שבראנו היה שוה בה הלבן והשחור, כי הכל בריאותיו. אך התורה מפני שהוציאנו ממצרים, והתחברות כבודו אלינו, מפני שאנחנו נקראים הסגולה מבני אדם.

...
מז. אמר הכוזרי: גם זה תימה, אם יש אצלכם מנין ברור מבריאת העולם.

מה. אמר החבר: בו אנו מונים, ואין בין היהודים בזה מחלוקת מהודו ועד כוש.

מו. אמר הכוזרי: וכמה אתם מונים היום.

מז. אמר החבר ארבעת אלפים וחמש מאות. ופרטם מבואר מימות אדם ושת ואנוש עד נח, עד שם ועבר אל אברהם יצחק ויעקב עד משה. ואלה מפני

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

אבן עזרא שמות פרק כ פסוק א

ועבדהו (דה"א כח, ט). והדעת הוא בלב לא בהודעת הפה.

והנה הזכיר למשכיל אנכי ה', והוסיף אשר הוצאתיך, שיבין המשכיל ושאינו משכיל. ואמר אלהיך, כי אתה חייב בעבור שהוצאתיך מבית עבדים להיות לי לעבד שתעבדני, ותהיה לי לעם ואני אהיה לך לאלהים.

ומשה פי' זה בפרשת כי ישאלך בנך (דבר' ו, כ), כי טעם השאלה, למה אנו חייבים לעשות מצות השם

רבי יהודה הלוי – ספר הכוזרי מאמר ראשון

התחברותם היו לב אדם וסגולתו, ולכל אחד מהם היו בנים כקליפות, אינם דומים לאבות ולא התחבר בהם הענין האלהי, ונמנה המנין לאלה האלהיים והיו יחידים ולא רבים, עד שהוליד יעקב אבינו שנים עשר שבטים כלם ראויים לענין האלהי, ושבה האלהות בקהל רב ובהם היה המנין. ואנחנו קבלנו מנין שני הקדמונים ממשה, ונדע מה שיש ממשה ועד עתה.

יותר מכל האדם, והלוא בורא אחד לכולנו. והנה הזכיר שלש תשובות. הא', עבדים היינו לפרעה (שם שם, כא), והוא עשה לנו זאת הטובה הגדולה, על כן אנו חייבין לשמור כל מה שיצונו, אפילו לא היינו יודעים טעם מצותיו. והב', כי אלה המצות אינם לצרכו, כי אם לטוב לנו כל הימים לחיותנו (שם שם, כד). והשלישית, וצדקה תהיה לנו (שם שם, כה), שנהיה צדיקים לנחול העולם הבא.

שאלת רבי יהודה הלוי

חשיבות מיוחדת ניכרת בעצם הופעתה של שאלת ר' יהודה הלוי, גם בפתח ספרו 'הכוזרי' (ספר מכונן באמונות ודעות בעם ישראל) וגם בפירושו של ר' אברהם אבן עזרא ללשון הדיבור הראשון בעשרת הדיברות.

ככל הנראה, אצל ריה"ל זו היתה שאלת מפתח, ואולי היה שואל עליה אנשי דעה ותורה שהכיר או פגש, והיא הפכה לנקודת פתיחה בלימודי אמונות ודעות, מאז ועד היום.

בספר 'הכוזרי' נתן ריה"ל את שאלתו בפי מלך כוזר, בעוד שבפירושו ראב"ע היא מופיעה בלי מעטפת ספרותית: "שאלני ר' יהודה הלוי מנחתו כבוד...".

בין תשובת החבר בספר 'הכוזרי' לבין תשובתו של ראב"ע יש נקודות מגע ודמיון - אך גם הבדלים עמוקים - בהשקפת העולם הדתית והלאומית -

האם אמונת התורה מבוססת בראשונה על בריאת העולם (כדעת רמב"ן, מול רש"י לבראשית א', א) או על יציאת מצרים (כדעת רש"י) כמאורע היסטורי מכונן המחייב את עם ישראל?!

אמונה דתית המבוססת על בריאת העולם מתאימה לכל בני האדם באשר נבראו בצלם א-לוהים, והיא מחייבת בחובה מוסרית לנהוג בכל בני האדם בשווה כמי שנבראו בצלמו, ולהודות לבורא על כל מה שנתן בבריאה, ובפרט כל אשר נתן לאדם.

לפי דעה זו, הכישלון האלילי וההשחתה המוסרית של בני האדם, הם שהובילו לבחירת אברהם וזרעו למען ישמרו "דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית י"ח, יט).

יתרו

לעומת זאת, אמונה המבוססת על התגלות ה' לעמו בהיסטוריה ביציאת מצרים ובמתן תורה, היא ייחודית לעם ישראל ולא לה שייצטרפו אליו. והיא המחייבת תורה ומצוות, אשר בתוכם גם 'צדקה ומשפט' וגם המוסר הכלל-אנושי והדתיות הנובעת מן הבריאה, שכן התורה שניתנה בסיני פותחת בבריאת העולם, ומעגנת את זכירת השבת ושמירתה גם בבריאת העולם וגם ביציאת מצרים.¹

הקשר בין היחיד לבין הכלל תלוי אף הוא בשאלת יסוד זו. ריה"ל וראב"ע הסכימו שניהם שעם ישראל בהמוניו יכול לדעת את ה' ולקבל תורה ומצוות רק מכוח התגלות ה' בהיסטוריה לעיני כל העם ביציאת מצרים ובמתן תורה. עם זאת, ריה"ל ראה בזה אידיאל שלם, ובסיס מחייב הן לציבור והן לכל יחיד בישראל, בשונה מכל הדתות שבעולם, שנובעות מטבע הבריאה.

לעומת זאת, ראב"ע ראה את האידיאל בידעת ה' השלמה שהיא ידיעה שכלית, שהיא תכלית ההכרה האנושית, וכל אדם בעולם מסוגל לה. ראב"ע זיהה בתורה פתחים ליחידים הראויים והמסוגלים להתרומם מתוך הכרת ה' בהיסטוריה 'עין בעין' ו'פנים בפנים' ולדעת את ה' מתוך השכל והדעת הכללית. המקור לתפישת ראב"ע (שגם הרמב"ם שותף לה²) הוא בדברי משה בספר דברים. בעקבות המעמד הגדול בחורב, שעיקרו בראייה ובשמיעה, הציג משה את התכלית העליונה, אליה לא יכול כל העם להגיע, אלא כל אחד ואחד לפי מדרגתו: "וידעת היום והשבת אל לבבך, כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, אין עוד" (דברים ד', לט).

מכאן עולה גם ההבדל בין התאריך העברי לבריאת עולם, שבו אנו נוקטים בעקבות חז"ל בפירושם לתורה,³ לבין התאריך הישראלי לפי יציאת מצרים, שהתורה עצמה נוקטת רק בו,⁴ ואף בניית הבית ה' על ידי שלמה המלך נקבעה לפיו (מלכים א' ו', א): "ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים... ויבן הבית לה".

עיון ולימוד בסוגיה זו צריך להתמודד עם שאלות אלה, כפתח ללימוד ספר 'הכוזרי' (וספרים מקבילים באמונות ודעות⁵), או כפתח ללימוד עשרת הדיברות בתורה.

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

1. ראה להלן בפרק על השבת - 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו'.
2. ראה למשל, מורה נבוכים חלק ב' פרק ל"ג.
3. בעיקר על פי מדרש 'סדר עולם רבה'.
4. בהקמת המשכן (שמות מ'); במסעות המדבר ובהכנות להם (במדבר ט' א < יא; ד' א; א' א; ל"ג לח); ובפתיחת ספר דברים (א' ג).
5. 'הנבחר באמונות ודעות' לרס"ג; 'מורה נבוכים' לרמב"ם; 'חובות הלבבות' לרבינו בחיי; ועוד.

"זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו"*

א. טעמי השבת בעשרת הדיברות בספר שמות ובספר דברים

בין לשון עשרת הדיברות בספר שמות לבין לשון הדיברות שבספר דברים ישנם הבדלים קטנים, להוציא מצוות השבת, שבה הבדל בולט². עיקרו של ההבדל איננו בחילוף 'זכור'-'שמור', אף-על-פי שאנו דורשים מ'זכור' מצוות עֲשֵׂה של שבת, ומ'שמור' - זהירות באיסורי לא-תעשה³, שכן "לקדשו" שווה בשני המקומות, ואיסור "כל מלאכה" נזכר בשני המקומות. ההבדל הגדול הוא בהנמקת מצוות השבת. בכל אחד מן הספרים ההנמקה היא מוחלטת, כאילו זו בלבד היא הסיבה לקדושת השבת ולאיסוריה. בספר שמות מקור השבת וסיבתה הוא במעשה בראשית, ובשבת בראשית, ואילו בספר דברים - ביציאת מצרים⁴. שני הסברים מוחלטים אלה נראים באמת כסותרים את ההיגיון האנושי: ודאי אי-אפשר לאמרם בדיבור אחד, כפי שדרשו חז"ל, אלא על-ידי הקב"ה, בדיבור אלוהי⁵.

נציג תחילה את לשון מצוות השבת בשני הספרים:

שמות	דברים
זכור את יום השבת לקדשו.	שמור את יום השבת לקדשו, כאשר צוך ה' אלהיך
ששת ימים תעבד, ועשית כל מלאכתך	ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך.
ויום השביעי שבת לה' אלהיך,	ויום השביעי שבת לה' אלהיך,
לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך, עבדך ואמתך ובהמתך, וגרך אשר בשעריך.	לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך, ושורך וחמורך וכל בהמתך, וגרך אשר בשעריך,

* מאמר זה הינו עיבוד של מאמר שפורסם בכתב העת 'מגדים' (יואל בן נון, 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו', מגדים ט (תש"ן), עמ' 15-26). תודתי נתונה לעורכי מגדים על הערותיהם, ולרב מ' שפיגלמן - על עזרתו בניסוח הערה 18.

1. "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו - מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע" (ראש השנה, כז, ע"א; שבועות, כ, ע"ב; מכילתא דרשב"י, יתרו, כ', ה-ח; ובניסוח קצת שונה עם דוגמות אחרות בירושלמי, נדרים, פ"ג, ה"ב, ובמכילתא, יתרו, ז).

2. ואלו השינויים בעשרת הדיברות בדברים לעומת ספר שמות (פרט לנימוק מצוות השבת, שהוא שינוי הקשה מכולם; ומנאם כבר ראב"ע בפירושו לשמות, כ', א): (א) שלושה הבדלי וי"ו בדיבור השני, שניים 'מאֲזְנִים' זה את זה (וי"ו של "וכל תמונה" כנגד וי"ו של "ועל שלשים"), ואחד מופיע בכתיב אך לא בקרי ("מצותו" כתיב, "מִצְוָתִי" קרי). ועיין רמב"ן לשמות, כ', ח; (ב) תוספת "כאשר צוך ה' אלהיך" בדיבור הרביעי ובדיבור החמישי ותוספת "ולמען ייטב לך" בדיבור החמישי ("כבד"); (ג) תוספת וי"ו בראש הדיבורים האחרונים (מהשביעי עד העשירי); "עד שוא" בדברים לעומת "עד שקר" בשמות, בדיבור התשיעי; "ולא תתאוה בית רעך" במקום "לא תחמד"; חילוף הסדר של 'בית רעך' ו'אשת רעך'; גריעת וי"ו "שוור וחמרו" ותוספת "שדהו" - בדיבור העשירי.

3. ברכות, כ, ע"א; בפסחים, קו, ע"א, נדרש 'זכור' לעניין קידוש היום (וכן בפסחים, קיז, ע"ב), ובביצה, טו, ע"ב - לעניין הכנה לשבת, אולי לשיטת שמאי הזקן - מחד בשבת לשבת, שם, טז, ע"א. שתי הדרשות נזכרו במכילתא (יתרו, ז), ובמכילתא דרשב"י נזכרו גם כבוד שבת וספירת הימים לשבת. אבל עיין רמב"ן לשמות, כ', ח, ועיין ראב"ע לדברים, ה', ה, וברשב"ם לשמות, כ', ולדברים, ה', שאמרו כי 'זכור' ו'שמור' שווים במובנם, וכן 'שוא' ו'שקר'.

4. ואולי גם בשבת במדבר סין, ראה להלן.

5. עיין רמב"ם, מורה נבוכים, ח"ב, פל"א, וראה תמיהות הרמב"ן בפירושו לדברים, ה', טו, וניסיונו לדחוק הכול לנימוק אחד, אף שבפסוק הקודם כתב בעצמו מעין דברי הרמב"ם. במאמר זה הִלכתי בהצגת הבעיה בעקבות סברת הרמב"ם, אבל בפתרונה הלכתי על-פי מאמר חז"ל הידוע על 'זכור' ו'שמור'.

למען ינוח עבדך ואמתך כמוך.	
וזכרת, כי עבד היית בארץ מצרים, ויצאך ה' אלהיך משם, ביד חזקה ובזרע נטויה. על כן צוף ה' אלהיך לעשות את יום השבת.	כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר במ וינח ביום השביעי על כן - ברך ה' את יום השבת ויקדשהו.

ההנמקה לשבת שבספר שמות מעמידה את ה' כבורא העולם, ואת זוכרי השבת ומקדשיה - כעומדים לפני ה', כעמוד אדם נברא מול בורא העולם ובוראו⁶. השבת היא עדות על מעשה בראשית, והיא מבטאת את ביטול רצונותיו, צרכיו ושאיפותיו של האדם מפני רצונו המוחלט של הבורא, המתגלה בעצם הבריאה ובמתכונת הזמן השבועית. הבריאה - יש מאין - אין בה שום אילוץ, היא אינה תוצאה של תופעה או אירוע, כוח או חוק - היא עצמה האירוע והחוק. גם השבת היא מסגרת זמן שרירותית, שאינה תוצאה של שום תופעת-טבע, ולא של זמן טבעי, כוח או אירוע. רצונו המוחלט של הבורא הוא לשבות ביום השביעי, כפי שרצה ליצור ולעשות ששת ימים. האדם שומר השבת מעיד בכך על ידיעת מגבלותיו כנברא, ועל הכרתו באלוהים וברצונו כבורא העולם⁷. זוהי תפישה דתית, שהתגלתה בישראל במיוחד, אף-על-פי שאיננה מוגבלת לישראל בלבד, וביסודה יכולה היא להתגלות גם כדת טבעית-אוניברסלית, אשר מאמינה באלוהים בורא העולם והאדם, כדברי ריה"ל⁸, וכפי שאמנם התגלתה בדתות שיצאו מישראל (בעיוותים ידועים).

ההנמקה שבספר דברים מעמידה את ה' כגואל ישראל וכמושיעו, כמוציא את ישראל ממצרים לחירות עולם. שומרי השבת ומקדשיה עומדים לפני ה', כעמודי ישראל בן-חורין מול אדון העולם ומנהיגו, שובר עול העבדות לפרעוני הדיקטטורה האנושית, לאותם מלכי בשר-ודם השמים עצמם אדוני עולם ביומרת גאוותם (האלילית)⁹. השבת היא עדות על יציאת-מצרים ועל החירות בכלל. היא לפיד החירות של ישראל הנגאל (ושל כל נגאל), שאחר-כך יוכל לעמוד לפני ה' אלוהי ישראל כעם בן חורין, ולקבל עליו תורה ומצוות.

איסורי מלאכה בשבת הם עדות לחירות ולשוויון האנושי, שנוצרו בעת הגאולה משעבוד מצרים. אסור לו לאדם לשעבד את עצמו¹⁰, את בני-ביתו, את פועליו ועבדיו ואת הגר אשר בשער; ואפילו שורו

6. ראה להלן, הערה 7.

7. שבת, קיט, ע"ב: "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכלו' מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף לקדוש ברוך הוא במעשה בראשית".

8. כוזרי, מאמר א', יא-יג:

"אמר לו החבר: אני מאמין באלוהי אברהם יצחק ויעקב אשר הוציא את בני ישראל באותות ובמופתים ממצרים... אמר הכוזרי: ...וכי לא היה לך לאמר, אתה היהודי, כי מאמין אתה בבורא העולם ומסדרו ומנהיגו, הוא אשר בראך, והוא המטריף לך חוקך, וכדומה מן התארים האלוהיים, בהם יאמין כל בעל דת ובגללם שואף הוא אל האמת ואל הצדק, ברצותו להידמות לבורא בחכמתו ובצדקו?"

אמר החבר: מה שאתה אומר נכון הוא בנוגע לדת המיוסדת על ההיגיון, ומכוונת להנהגת מדינה, דת הנובעת אמנם מן העיון אך נופלים בה ספקות רבים... [הכוונה, כנראה, גם לנצרות ולאיסלם, אך בעיקר לדת הפילוסופים].

9. קרא ישעיה, פרק ב', פרק י', פרק י"ג ועוד!

10. ההבדל הבולט בין תפישת החירות המקראית לבין זו המודרנית נובע מכך, שבתפישה המודרנית נובעת החירות מן האדם עצמו, מזכויותיו וממעמדו הטבעי, ועל כן מותר לו לשעבד את עצמו אבל לא את זולתו. לעומת זה, החירות במקרא נובעת מן החירות שה' העניק לישראל ביציאת מצרים, והיא זכות, חובה וייעוד גם יחד. לפיכך, ברור שאדם בן חורין - אסור לו לשעבד גם את עצמו, מפני שזה סותר את יסוד החירות. על כן "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד ובתורה" (אבות, ו', ב), וכן: "אל תיקרי

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

וחמורו¹¹ וכל בהמתו זכאים למנוחה. שומר השבת בישראל מעיד בכך על הכרת מגבלותיו כאיש בן חורין, שאסור לו לשעבד את עצמו או את אחרים. זוהי תפישה חברתית-מוסרית מיוחדת. לעם ישראל יש מחויבות מיוחדת לשמירת השבת, בהיותו משועבד ונגאל יותר מכל עם אחר בהיסטוריה. מצוות השבת היא עמוד מרכזי של התורה שניתנה לישראל, ואשר ערכיה ורעיונותיה יוצאים לעולם כולו מכוחם של ישראל.

האם שתי תפישות אלה יכולות להישמע בדיבור אחד? גם כאשר כל אחת מהן היא הנמקה מוחלטת: "על כן ברך ה'" / "על כן צִוְּךָ ה'?"

הרמב"ם מציג במורה נבוכים את השאלה ונותן לה תשובה רציונלית (ח"ב פל"א):

"וכבר באו בזאת המצווה שתי עילות מתחלפות, מפני שהם - לשני עלולים מתחלפים. וזה שהוא אמר בעילת הגדל השבת בעשרת הדיברות הראשונים, אמר: 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ...', ואמר במשנה תורה: 'וזכרת כי עבד היית במצרים... על כן צוּך ה' אלהיך לעשות את יום השבת'. וזה - אמת! כי העלול במאמר הראשון הוא כיבוד היום והגדילו, כמו שאמר: 'על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו' - זהו העלול הנמשך לעילת 'כי ששת ימים...'. "

אמנם נתן לנו תורת השבת וצוותו אותנו לשמר הוא עלול נמשך לעילת היותנו עבדים במצרים, אשר לא היינו עובדים [שם] ברצוננו ובעת שחפצנו, ולא היינו יכולים לשבות.

וציוונו בתורת השביתה והמנוחה - לקבץ שני העניינים: האמנת דעת אמיתי, והוא חידוש העולם, המורה על מציאות האלוה בתחילת מחשבה ובעיון הקל - וזכור חסדי האלוה עלינו בהניחנו 'מתחת סבלות מצרים'; וכאילו הוא חסד כולל באמת הדעת העיוני ותיקון העולם הגשמי."

לדעת הרמב"ם, ההנמקה הראשונה מתייחסת לזכירת השבת וכבודה במשמעותה העיונית ('זכור'), והשנייה - לשמירת השבת במובן המעשי ('שמור'). אלא שהסבר זה קשה, מפני שפירוט "לא תעשה כל מלאכה...", כלומר ציווי השמירה, שווה בשניהם לגמרי.

ואמנם 'זכור' בלשון המקרא, מובנו קרוב יותר ל'פקוד'; צירופי לשון כ'ספר הזכרונות', 'זכרון תרועה', 'מזכרת עֹן', 'להזכירני אל פרעה' ועוד - מתפרשים במובן של דין ומשפט¹². על כן קרובים יותר לפשט המקרא דברי ראב"ע ורשב"ם, שלפיהם זכור ושמור שווים במובנם, כמו שווא ושקר שבמצוות 'לא תענה'¹³. הרמב"ן מנסה להעמיד את הכול על הנמקה אחת בלבד¹⁴, והיא בריאת העולם, בטענה שזכירת יציאת מצרים מעידה גם היא על הבריאה, אך פשוטו של מקרא נראה רחוק מהסבר זה.

אין מנוס אפוא מלשוב להגדרת חז"ל שרק היא מתעלה מעל לחוק הסתירה, ורואה את שתי ההנמקות כשני

¹¹ 'חרות' [על הלוחות] אלא 'חרות' (עירובין, נד, ע"א; וראה רש"י שם), וכן: "עבד ה' הוא לבד חפשי" (שירי הקודש לריה"ל, מהדורת ירדן, ד', סצט, עמ' 1173).

¹² אלה בהמות השדה המובהקות, ובדברים הן מודגשות כפרט בפני עצמו, נוסף ליכל בהמתך'.

¹³ ראה רש"י לשמו"ב, ח', טז, ולמלכ"א, ד', ד. וראה מאמרו של פון-רבנטלופ על משרת המזכיר בממלכת יהודה: H. Graf Revetlow, 'Das Amt des Mazkir', ThZ 15 (1959), pp. 161-175; מתורגם לעברית בתוך: סוגיות מתקופת המלוכה בישראל, הוצ' אקדמון, ירושלים, תשכ"ח.

¹⁴ ראה לעיל, הערה 2.

¹⁵ ראה לעיל, הערה 5.

צדדים של מטבע אחת. כל אחד מן הצדדים נראה ונשמע לבני-אדם רבים כמכיל עולם ומלואו, בלי להניח מקום לזולתו. קבוצות שונות בישראל ובעולם בונות את השקפותיהן ואת אורחות חייהן על **אחת** משתי התפישות¹⁵. המחקר הביקורתי החילוני של התורה רואה כאן לא רק שתי תפישות, אלא שני מקורות¹⁶! אבל "שורש ההאמנה הוא שורש הכפירה"¹⁷. זו בדיוק קדושתה העליונה של התורה מאת ה', שאין שתי התפישות האלה - כל אחת שלמה ומוחלטת בתוכה - אלא שני צדדים של מטבע אחד¹⁸. רק האדם אינו יכול לקלוט ולתפוש בבת-אחת את שני צדי המטבע! אך בדבר ה' נאמרו 'שני צדי המטבע' - זכור ושמור; מעשה בראשית ויציאת מצרים; 'הדתיות הקוסמית' ו'המוסריות החברתית' - בדיבור אלוהי אחד, מה שאין הפה האנושי יכול לדבר, ואין האוזן האנושית יכולה לשמוע.

ב. טעמי השבת בספר שמות

שתי תפישות אלה של השבת כבר מופיעות לפנינו בספר שמות עצמו, שבו מופיעה השבת בהנמקות כפולות ומכופלות ארבע פעמים שהן שש - באילים שבמדבר סין בעת ירידת המן (ט"ז); בעשרת הדיברות (כ'); בסוף

15. עיין בספר השבת לזכרו של ח"נ ביאליק, הוצאת עונג-שבת, ת"א, תש"ם, בהדגשים השונים שבפי מסבירי השבת בימינו. ראה שם במיוחד את דבריהם של הרמן כהן (עמ' 134-137) ד' ניימרק (עמ' 138-139), מ' ברדיצ'בסקי (עמ' 373-376), וסופרים אחרים (עמ' 473-514).

16. 'שבת', אנציקלופדיה מקראית, ז, עמ' 598; מ' ויינפלד, האל הבורא בבראשית א ובנבואת ישעיהו השני, תרביץ, לז (תשכ"ח), עמ' 110-109, 139-127.

17. כוזרי, מאמר ראשון, עז-עט.

18. ראה אורות הקודש, כרך א, חכמת הקודש, ח'-י"ב למשל: "מפני כח הקיבול אשר ל**אדם** ידיעה סותרת ידיעה, והרגשה הרגשה, וציור ציור. אבל באמת, ידיעה מחזקת ידיעה, והרגשה מחיה הרגשה, וציור משלים ציור" (שם, עמ' יג). וכן: "המחשבות השונות אינן סותרות זו את זו **בעצם**. הכל אינו כי אם התגלות אחדותית, המתראה בניצוצים שונים" (שם, עמ' טז).

תופעות טבע שיכולות להיות משל מתאים להבנת עניין כזה, החורג מן הלוגיקה הקלאסית, אפשר למצוא דווקא בפיזיקה המודרנית. אנו מוצאים שוני ברמת החוקיות גם על-פי מצבי הצבירה בהבדלים שבין מוצק ונוזל ובעיקר בין שניהם לבין הגזים. בפיזיקה של המצב המוצק שוררים כמובן חוקי הסתירה באופן מלא. בנוזל יש תנועה חופשית יותר של החלקיקים, שממנה נובעות תופעות שונות. בצורה חריפה יותר אנו מוצאים את הגזים שיש בהם מרחק עצום בין החלקיקים, ובעיקר יש להם תנועה חופשית. לכל גז בתנאי חום נפח שווים - מספר קבוע ושווה של מולקולות שיהיה להם גם לחץ קבוע. כך ניתן לראות כיצד מספר גדול מאוד של חלקיקים חופשיים בתנועתם, יוצרים בכל זאת מערכת שיש בה חוקיות קבועה.

תופעות מהותיות יותר לענין זה אנו מוצאים בתחום החלקיקים האלמנטריים. על-פי תורת הקוואנטים ועקרון אי-הוודאות שניסח הייזנברג, מלוא הנתונים על מצבו של חלקיק מסוים יכול לאפשר לנו לדעת את מיקומו המדויק, רק אם נוותר על ידיעת התנע שלו, ולהיפך. אחת התוצאות של עקרון זה היא שלחלקיקים אלמנטריים יש בתנועתם כעין "חופש בחירה" או התנהגות אקראית - וזו שאלת מינוח התלויה גם בהשקפת עולם - ולא נוכל לדעת את התנהגותם (מקומם ותנועתם) אלא בדרכי הסתברות. דוגמה מתחום ידוע יחסית יכולה להיות ההתפרקות של יסודות רדיואקטיביים (דוגמת אורניום או פחמן 14), שיש לה קצב קבוע לכל יסוד, אף-על-פי שכל אטום 'רשאי' להתפרק בזמנו החופשי, באופן שאי-אפשר לקבעו מראש או לעמוד עליו אלא בדיעבד.

אלברט איינשטיין סבר בזמנו שמן ההכרח שיימצא פתרון לוגי כל שהוא בתורה יותר כוללת ("אלהים איננו משחק בקוביה" נהג לומר איינשטיין. אך יש לזכור שאינשטיין היה פנתיאיסט, ואמונה זו השפיעה על דרך מחשבתו, כעדותו בעצמו), אולם נילס בוהר ותלמידיו טענו שלא חסר כאן מידע וכי זהו מצבו האמתי של הטבע.

השינוי הגדול ביחס לפיזיקה הקלאסית (הלוגית), בא לידי ביטוי במקביל גם ביחס לתפיסת האור. אנו רואים את האור ותופעות אחרות של קרינה ושל חלקיקים אלמנטריים, כנושאים שתי תכונות הפוכות בו-זמנית - חלקיקי חומר מחד ואנרגיה גלית לא-חומרית מאידך. נילס בוהר ותלמידיו מסבירים גם מצב זה בעזרת עקרון הקומפלמנטריות. כלומר: **אנחנו** איננו יכולים 'לפצח' סתירה זו בשכלנו הלוגי. כל 'בחינה' כזאת של האור, חלקיקית או גלית, למרות שיש בה 100% של הנתונים, איננה מבטאת אלא צד מסוים של האור במציאות. אנו לומדים אפוא להכיר את העולם על-ידי 'השלמה' של 'הבחינות' הללו. האור מתנהג כזרם של חלקיקים, וכך נמשך בין השאר על-ידי שדה כובד, ויחד עם זה, חלקיקי חומר גם מתנהגים כגלים כמו בניסויי התאבכות. שתי התופעות נראות סותרות לגמרי על-פי הלוגיקה הקלאסית ואף-על-פי-כן שתיהן נכונות, מה שמחייב כנראה לוגיקה שונה ומיוחדת, הלוגיקה הקוואנטית. מסתבר אם כן, שגם עולם החומר מורכב יותר מחוקי הסתירה, שלא לדבר על עולם הרוח.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

פרשת משפטים (כ"ג, יב); בסוף ציווי המשכן (ל"א, יב-יז); בחידוש הברית לאחר חטא העגל (ל"ד, כא) ובראשית עשיית המשכן (ל"ה, א-ג). השוואה יסודית בין ציוויי השבת שבספר שמות, תגלה לפנינו את התמונה הבאה:

עשרת הדיברות (כ')	אילים - מדבר-סין (ט"ז)	עיקר שבת
יום השבת ידוע.	שבת לישראל - יום השבת כבר ידוע.	המטרה
שבת לה'.	מנוחה: "שבו איש תחתיו".	איסורים וציוויים
איסור כל מלאכה. מלאכתך - מלאכת חול!	הכנה מיום הששי; לחם משנה.	פירוט האיסורים
איסור על כל איש מישראל ועל כל הנתונים למרותו.	איסורי מלאכות הבית - אפייה ובישול - מיום השישי. איסורי לקיטה ויציאה / הוצאה.	המקור והנימוק
מעשה בראשית (נימוק מוחלט).	יציאת מצרים והמן במדבר (במובן השגחה).	עונש
לא נזכר עונש.	לא נזכר עונש, אלא ניסיון מאת ה', גם במן וגם בשבת.	

עם מלאכת המשכן (פעמיים). (ל"א, יב-יז; ל"ה, א-ג)	סוף משפטים / סוף כי תשא ¹⁹ (כ"ג, יב; ל"ד, כא)	עיקר שבת
השבת - קדש לישראל וקדש לה' - שבת-שבתון.	מצוות עשה: תשבת.	איסורים וציוויים
איסור מוחלט על כל מלאכה - כולל מלאכת שמיים (המשכן). פסוק מיוחד לאיסור הבערה בשבת בכל מקום, כדוגמה למלאכה אסורה שקל לעשותה.	שביתה ממלאכת השדה כולה ("בחריש ובקציר תשבת"). ("מעשיך" - "אשר תזרע בשדה")	עונש
עונש כרת ועונש מיתה.	לא נזכר עונש.	המקור והנימוק
מעשה בראשית.	יציאת מצרים, מעבדות לחירות (שים לב לשמות, כ"ג, ט, טו) ² .	המטרה
המשמעות: ברית עולם, אות עולם בין ה' לישראל, קדושה מוחלטת (הדוחה גם את הקמת המשכן).	"למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר".	

ברור, לפיכך, שתפישת השבת המוצגת בספר דברים נמצאת כבר בספר שמות, בסוף פרשת משפטים, והביטוי "למען ינוח שורך וחמורך" יוכיח. כמו-כן ברור, שמקור הנימוק והציווי על השבת הוא כפול - מעשה בראשית ויציאת מצרים - והוא מופיע לסירוגין: בפרשת המן השבת קשורה ליציאת מצרים, בעשרת

19. יש תפישות הרואות רק את עניין המנוחה כטעם השבת בפרשת משפטים (שמות, כ"ג, יב) אך אין זה נכון. הפסקה כולה מטפלת במצוות דתיות, מוסריות וחברתיות הקשורות ביציאת מצרים, החל באיסור לחיצת הגר, וכלה בפסח וברגלים, לפיכך גם שבת ושמיתה בפסקה זו קשורות בטעם זה, כמו בספר דברים.

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

יתרו

הדיברות - למעשה בראשית; בסוף משפטים - שוב ליציאת מצרים ובסוף הציווי על המשכן - למעשה בראשית; בסוף כי-תשא - ליציאת מצרים ובתחילת ויקהל - למעשה בראשית.

יש עוד להוסיף, שתפישת השבת כנובעת מכוח יציאת מצרים היא עצמה בעלת משמעות כפולה: ביטוי מובהק להשגחת ה' על ישראל ולהבטחת טובתם מחד (בפרשת המן), וקביעת גדר מנוחה מתוך חירות, חופש משעבוד, והגבלת זכות השעבוד בכלל ("למען ינוח... וינפש בן אמתך והגר" בפרשת משפטים).

מבחינת הפשט בתורה, כרוכה השבת בפרשת המן במושג הנס והניסיון: "ויאמר ה' אל משה, הנני ממטיר לכם לחם מן השמים, ויצא העם ולקטו דבר יום ביומו, למען אנסנו הילך בתורתך אם לא. והיה ביום הששי והכיניו את אשר יביאו, והיה משנה על אשר ילקטו יום יום" (שמות, ט"ז, ד-ה). הניסיון מתייחס כאן גם לעצם ירידת המן, גם לאיסור להותיר ממנו עד בוקר (ט"ז, יט-כ), וגם ללקיטת לחם משנה ביום הששי ולציווי שלא לצאת ללקוט בשבת. כל אלה כרוכים בניסיונות הדדיים: ה' מנסה את ישראל במי מרה: "שם שם לו חק ומשפט ושם נִסְהוּ" (ט"ו, כה)²⁰. וישראל מנסים את ה' ברפידים: "ויקרא שם המקום מסה ומריבה, על ריב בני ישראל ועל נִסְתָּם את ה' לאמר, היש ה' בקרבנו אם אין" (י"ז, ז).

מצוות ה' כאן יש להן אופי של מבחן והתמודדות, ושכר ההתמודדות בצדה כפי שנאמר בסיום החק והמשפט והניסיון במרה: "ויאמר אם שמע תשמע לקול ה' אלהיך, והישר בעיניו תעשה, והאֲזַנְתָּ למצותיו, ושמרת כל חקיו, כל המחלה אשר שמתני במצרים לא אשים עליך, כי אני ה' רפאך" (ט"ו, כו). גם בספר דברים מוסבר המן במובן הכולל כניסיון: "למען ענתך לנסתך, לדעת את אשר בלבבך, התשמר מצותו אם לא. ויענך וירעֶבְךָ, ויאכלך את המן אשר לא ידעת, ולא ידעון אבותיך, למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" (דברים, ח', ב-ג, טז). מצוות השבת מופיעות כאן כחלק מההתמודדות על שאלות ההשגחה והתודעה הדתית. הציווי המוחלט על השבת, בלי קשר לניסיון, להשגחה, או לשכר ועונש, מופיע באמת רק בעשרת הדיברות, ואחר-כך במעשה המשכן.

במובן הראשון של השבת בפרשת המן נאסרו מלאכות הבית (שמות, ט"ז) ובמובן השני של פרשת משפטים נאסרו מלאכות השדה, שרגילים בהן פועלים לסוגיהם. בשני המובנים יש לפנינו בעיקר מצוות עשה, ואיסור הבא מכלל עשה²¹. המובן השני הוא המופיע בסוף משפטים, והוא העומד ביסוד עשרת הדיברות בדברים. מצוות השבת בפרשת המן קשורות לבית ולא למלאכות השדה, מפני שהמן הוא ההיפך מתבואת שדה ("לחם שמים" - תהילים, ק"ה, מ), ואין בו מן החוץ אלא לקיטה והובלה, דהיינו הוצאה מרשות לרשות. שאר המלאכות קשורות להכנה, לאפייה ולבישול²².

לעומת זאת, מצוות השבת בסוף משפטים עיקרן בשדה, שם רגילים לעבוד פועלים ובהמות - שורך וחמורך, בן אמתך והגר - וכפי שעולה גם משתי השוואות באותו הפרק:

"ושש שנים תזרע את ארצך..." (כ"ג, י)

לעומת: "ששת ימים תעשה מעשיך..." (כ"ג, יב).

20. אולי מכאן המדרש הידוע על מצוות שבת כבר במרה, ראה רש"י שם.

21. הציווי לשבות בשני מובניו - הציווי להכין לשבת מראש כולל אפייה ובישול, והציווי לשבת איש במקומו - וכל האיסורים הנובעים מכלל מצוות אלה, הם מצוות עשה, להוציא "...אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" (שמות, ט"ז, כט), שהוא לאו, ונחלקו בקריאתו ובעונשו - עיין עירובין, יז, ע"ב, ובתוספות, ד"ה לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד.

22. זה גם עיקר מצוות השבת למשפחה שאיננה חקלאית או יצרנית: את המזון שהיא קונה מן החוץ, היא מובילה הביתה, ומכינה לשבת לחם משנה במובן של אוכל כפול בבישול ובאפייה.

מעמד הר סיני

הדיברות - למעשה בראשית; בסוף משפטים - שוב ליציאת מצרים ובסוף הציווי על המשכן - למעשה בראשית; בסוף כי-תשא - ליציאת מצרים ובתחילת ויקהל - למעשה בראשית.

עשרת הדברות

במובן הראשון של השבת בפרשת המן נאסרו מלאכות הבית (שמות, ט"ז) ובמובן השני של פרשת משפטים נאסרו מלאכות השדה, שרגילים בהן פועלים לסוגיהם. בשני המובנים יש לפנינו בעיקר מצוות עשה, ואיסור הבא מכלל עשה²¹. המובן השני הוא המופיע בסוף משפטים, והוא העומד ביסוד עשרת הדיברות בדברים. מצוות השבת בפרשת המן קשורות לבית ולא למלאכות השדה, מפני שהמן הוא ההיפך מתבואת שדה ("לחם שמים" - תהילים, ק"ה, מ), ואין בו מן החוץ אלא לקיטה והובלה, דהיינו הוצאה מרשות לרשות. שאר המלאכות קשורות להכנה, לאפייה ולבישול²².

לעומת זאת, מצוות השבת בסוף משפטים עיקרן בשדה, שם רגילים לעבוד פועלים ובהמות - שורך וחמורך, בן אמתך והגר - וכפי שעולה גם משתי השוואות באותו הפרק:

"ושש שנים תזרע את ארצך..." (כ"ג, י)

לעומת: "ששת ימים תעשה מעשיך..." (כ"ג, יב).

20. אולי מכאן המדרש הידוע על מצוות שבת כבר במרה, ראה רש"י שם.

21. הציווי לשבות בשני מובניו - הציווי להכין לשבת מראש כולל אפייה ובישול, והציווי לשבת איש במקומו - וכל האיסורים הנובעים מכלל מצוות אלה, הם מצוות עשה, להוציא "...אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" (שמות, ט"ז, כט), שהוא לאו, ונחלקו בקריאתו ובעונשו - עיין עירובין, יז, ע"ב, ובתוספות, ד"ה לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד.

22. זה גם עיקר מצוות השבת למשפחה שאיננה חקלאית או יצרנית: את המזון שהיא קונה מן החוץ, היא מובילה הביתה, ומכינה לשבת לחם משנה במובן של אוכל כפול בבישול ובאפייה.

חוקי גוי קדוש

וכן:

"ששת ימים תעשה מעשיך..." (שם)

לעומת: "...והג האסף בצאת השנה, באספך את מעשיך מן השדה" (כ"ג, טז).

כך עולה גם מהשוואת פרשה זו אל הפרשה המקבילה בכי-תשא:

"ששת ימים תעשה מעשיך, וביום השביעי תשבת, למען ינוח שורך וחמרך, וינפש בן אמתך והגר" (כ"ג, יב).

"ששת ימים תעבד, וביום השביעי תשבת, בחריש ובקציר תשבת" (ל"ד, כא).

מכאן, שישנם שני ציוויים של מצוות שבתון כמצות עשה: שְׁבוּת בבית - קודם למעמד הר-סיני, ושְׁבוּת בשדה - אחריו. בדיברות שבמעמד הר-סיני כוללת התורה "כל מלאכה" בלי כל הבחנה, ומחילה על כולן איסור מוחלט של "לא תעשה".

מתוך הגדרות אלה נוכל להבין כיצד מבחינה התורה בין "מלאכת עבודה" האסורה במועדים (ויקרא, כ"ג), ובין "אשר יעשה לכל נפש" (שמות, י"ב, טז) - מלאכת אוכל-נפש בלשון חכמים - שהותרה. 'מלאכת עבודה' היא מלאכת השדה, שבו עובדים, כעין עבודת-עבד, ושכיחים בה פועלים ועבדים (כך פירש הרמב"ן, ויקרא, כ"ג, ז). לעומת זה, מלאכת אוכל נפש היא מלאכת האוכל הנעשית בדרך-כלל בבית. מכיוון שהשבתה מן המן נאמרה לפי פשוטו של מקרא רק בשבת ולא במועדים²³. הרי שלא נתחייבו במועדים בשבתה מליקוט ומהוצאה מרשות לרשות, ולא בשבתה הבישול והאפייה. כך תובן בפשטות מלאכת יום-טוב, ותיפתרנה שאלות רבות בהבנת ההלכה, על-פי הפשט.²⁴

23. אבל ראה במכילתא לשמות, ט"ז, כו, וברש"י ותוספות ושאר ראשונים לביצה, ב, ע"ב, שהמן ירד גם במועדים. המנהג הרווח לבצוע על לחם-משנה גם ביום-טוב, נזכר ברי"ף פרק ערבי פסחים, וברמב"ם, הלכות ברכות, ד', ז. אבל בגמרא - שבת, קיז, ע"ב - נזכר לחם-משנה רק בשבת.

24. בהסבר זה נפתרות בפשטות שאלות כבדות בלימוד הסוגיות של מלאכת יום-טוב ובהבנת ההלכות: א. מדוע נדרשו שני פסוקים מפורשים ללימוד מלאכת הוצאה בשבת, אחד במן ואחד במשכן (שמות, ל"ו, ד-ז). ועיין תוספות, שבת, ב, ע"ב, ד"ה פשט בעה"ב את ידו.

ב. מדוע הותרה הוצאה ביום-טוב, לצורך ושלא לצורך, יחד עם מלאכת אוכל-נפש? הוצאה כתובה בפרשת המן, גם על-פי הפשט (ט"ז, כז-כט), וגם על-פי הדרש: "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי", אל יוציא, ראה עירובין, יז, ע"ב, ובתוספות שם, ד"ה לאו שניתן לאזהרת מיתת בית-דין: "והכי משמע פשטיה דקרא שאל יצא בשבת עם כליו ללקוט את המן כדרך שעושים בחול". אבל עיין בסוגיית ביצה, יב, ע"א, שבה לומדים מירמיהו (י"ז, כא-כב) שאין הוצאה ביום-טוב, וזאת מפני שנוסף לפרשת המן כתובה הוצאה בתורה גם במלאכת המשכן, בהבאת המלאכה, כלומר החומרים, למשכן (שמות, ל"ו, ד-ז). לפיכך יש צורך בדברי הנביא, כדי לגלות כי הוצאה והבאה יש רק ביום השבת. מכל מקום יסוד ההיתר ביום-טוב הוא בפרשת המן, על-פי פשוטו של מקרא.

ג. מדוע לא הותרו ביום טוב מלאכות עבודה שבשדה, ומלאכות עבודה הנעשות על-ידי פועלים, גם כשהן מכוונות לאוכל-נפש. וכך פירש המגיד-משנה' על הרמב"ם (הלכות יום-טוב, א', ה): "ואני אומר שמלאכת עבודה כולל כל מה שדרך העבד לעשות לאדונו ואין רוב בני אדם עושים אותה לעצמן אלא שוכרים אחרים לעשותן, לפי שהוזהרנו במלאכות אלו לזכור כי היינו עבדים והיינו עושים מלאכות אלו לאדונינו, אבל כל מלאכה שדרך רוב בני אדם לעשותה כל אחד בביתו, לעצמו, לא הוזהרנו (ביום טוב!), לפי שאינה מלאכת עבדים, אלא אף האדונים עושים אותה. ולזה כל מלאכה שאדם עושה ממנה לימים הרבה, דרך לעשותה על-ידי אחרים, כגון: הברירה, והקצירה והטחינה וההרקדה. אבל, אפייה והלישה והשחיטה והבישול אין אדם מכין מהם לימים הרבה, ורוב בני-אדם עושים אותן לעצמן. כך נראה לי, ועדיין צריך עיון". הרמב"ן (לויקרא, כ"ג, ז) פירש בדרך דומה, אך שני המפרשים לא התייחסו להבדל שבין פרשת המן (בית) לבין פרשת משפטים (שדה), וזה יכול לפתור גם את הצריך עיון עדיין, ראה לחם-משנה על הרמב"ם שם, שהתקשה בתלישת ירק.

ד. על מה נחלקו כל-כך בסוגיות הכנה ביום-טוב (ביצה, ב)? ברור שהכנה כתובה על-פי הפשט בשבת ולא במועד. המכילתא דורשת גם למועד, אבל דרשות חלוקות הן (תוספות, ביצה, ב, ע"ב, ד"ה והיה ביום הששי). אלא, שהכנה לימים רבים (כפי שלמדנו מבעל המגיד-משנה'), גם בבית, נחשבת "מלאכת עבודה", שכן היא נעשית בדרך כלל בעבודת פועלים. לכן, דווקא הכנה, היא שהועברה משבת ליום-

יתרו

גם לתפישת השבת הנובעת מכוח הבריאה יש בספר שמות מובן כפול: הראשון, בעשרת הדיברות, הוא איסור מוחלט של כל מלאכת חול ("מלאכתך"), והשני, בציווי המשכן, הוא איסור מוחלט על כל מלאכה שהיא, כולל מלאכת שמיים (כמלאכת המשכן)²⁵. רק המובן השני קובע את קדושתה המוחלטת של השבת, כשבת-שבתון, הדוחה מפניה כל מלאכה, ו"מחלליה מות יומת". על כן, העונש על חילול שבת מופיע רק בפרשיות המשכן.

ג. החידוש בטעמי השבת בספר דברים

לאור הקשר שמצאנו בין השבת שבסוף משפטים לבין עשרת הדיברות שבדברים, יש לשאול אם יש חידוש בספר דברים ומהו?

נראה, שהחידוש מקופל בשלושה ענינים עקרוניים: ראשית, אין בסוף משפטים (שמות, כ"ג, יד) 'לא-תעשה'. בספר שמות יציאת מצרים מחייבת שבת של מנוחת פועלים בשדה כמצוות עשה, אך לא כאיסור לאו, שהרי האיסור המוחלט נובע מבריאת העולם. בדברים מתקשר מקור הציווי מכוח יציאת מצרים לאיסור המוחלט של "לא תעשה כל מלאכה וכו'". שנית, המלה "כמוך" מגדירה את מנוחת החירות משעבוד העבודה ביום השבת על בסיס של שוויון הערך האנושי שמעבר למעמדות ולערך העבודה. על-כן, מופרדים בספר דברים השור והחמור מן הגר והאמה, ומוכנסים במקום המתאים להם לפני "וכל בהמתך":

בשמות (כ"ג וכן ל"ד): "ששת ימים תעשה מעשיך [בפרק ל"ד: תעבד] (בשדה) וביום השביעי תשבת, למען ינוח שורך וחמורך (מנוחת הגוף) ויִנְפֹש בן אמתך והגֵר (מנוחת הנפש)"

ובדברים (ה'): "ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך. ויום השביעי שבת לה' אלהיך, לא תעשה כל מלאכה אתה, ובנך ובתך, ועבדך ואמתך, שורך וחמורך וכל בהמתך, וגרך אשר בשעריך - למען ינוח עבדך ואמתך כמוך": "הדגשת השוויון בדברים מסבירה גם את לשון "עבדך ואמתך כמוך". במקום מנוחת הנפש של בן אמתך והגר" שבשמות.

מעמד הר סיני

טוב, לדעת רבה (ביצה, ב, ע"ב). אף-על-פי שהרמב"ם פוסק לפי רבה, דעתו היא, כנראה, שאין הכנה ביום-טוב דין גמור מן התורה, אלא מדיני מוקצה שחכמים החמירו ביום טוב (הלכות יו"ט, א', יז-כ), ודעתו מוסכרת יפה לפי מה שכתבנו שאין פרשת המן חלה על יום-טוב, לפי הפשט. ועיין בקונטרס הכנה שכתב הרב בצ"י רבינוביץ-תאומים בסוף מסכת ביצה עם 'הלכה ברורה' של הראי"ה קוק זצ"ל (פרק ו).

מכאן שיש באמת הכנה שהיא מלאכת עבודה, ויש הכנה שהיא מלאכת בית רגילה, והואיל ועשויים לבוא אורחים, ובכל בית רגילים להתכונן לאפשרות כזאת ממה שיש בבית (ולא ממה שנולד; עיין בסוגיית פסחים, מו, ע"ב, ומח, ע"א. וכן בעירובין, לח, ע"ב), על כן גם רבה מודה שלא כל הכנה אסורה מן התורה ביום טוב, שכן הכנה לאורחים היא מלאכת בית רגילה ולפיכך אפשר להתירה על-ידי עירוב תבשילין (ועיין תוספות לביצה, ב, ע"ב, ד"ה והיה ביום הששי, ותוספות לפסחים, מו, ע"ב, ד"ה רבה אמר אינו לוקה). הסמך לעירובי תבשילין מפרשת המן (ביצה, טו, ע"ב) נדרש למי שמשווה יום-טוב לשבת במן, ואכמ"ל.

25. מכאן יש להבין את כפילות ההסברים במלאכות שבת. המשנה (שבת, ז, ב) מונה את המלאכות על-פי סדרן הטבעי, כמלאכות שמשרתות את צורכי האדם ("מלאכתך") - הכנת האוכל, הכנת הבגד, הכנת הספר, הכנת הבית, האש, סיום כל מלאכה, והוצאה. רשימה זו בסדרה ובאופייה אין לה דבר עם מלאכת המשכן, אלא עם מלאכת החול הרגילה. לעומת זה המשנה (שבת, פ"א-י"ב) והגמרא (שבת, עג, ע"א - ע"ב; ע"ב; צו, ע"ב - ע"ג; ע"א) מסבירות את המלאכות על-פי מלאכת המשכן ומאפייניה. הסבר כפול זה נובע ממדרש ההלכה הדורש את האיסור הכפול של מלאכות השבת בעשרת הדיברות ("מלאכתך") ובמשכן (מלאכת שמיים). יש, כמובן, הבדלים רבים בין המלאכות שנעשו לצורכי האדם, לבין המלאכות שנעשו לצורכי שמיים, ושניהם דרושים. וראה ההסבר השני בתוספות, בבא-קמא, ב, ע"א, ד"ה ה"ג, שלפיו אבות מלאכות היו גם במשכן, וגם היו מלאכות חשובות; ומכאן, לענ"ד, הדרישה שמלאכה בשבת תיעשה כדרכה - שבת, עד, ע"ב ועוד. ואכמ"ל.

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

החירות והמנוחה מדורגות מלמטה למעלה על-פי המעמדות השונים בסוף משפטים: בהמה ואחר-כך אדם; עבד ואחר-כך גֵר - כמו הדירוג המצוי בחלק גדול מן המשפטים עצמם²⁶. בספר דברים יש שינוי: השור והחמור לא יעשו מלאכה, כחלק מן האיסור הכולל, אבל העבד האמה והגר, ינוחו **"כמוך"**.

חידוש שלישי בספר דברים, והוא העיקר: הנימוק של יציאת מצרים כמקור לציווי השבת, הופך להיות כללי ומוחלט: **"על כן צַןֶּךָ ה' אלהיך לעשות את יום השבת"**.

ד. טעמי השביעית

גם במצוות שביעית קל למצוא את שתי התפישות. הראשונה בסוף משפטים, בהמשך לאיסור ללחוץ את הגר: **"כי גרים הָיִיתֶם בארץ מצרים" (כ"ג, ט)**. נאמר שם: **"ושש שנים תזרע את ארצך, ואספת את תבואתה. והשביעת תשמטנה ונטשתה ואכלו אביני עמך, ויתָרְם תאכל חֵית השדה, כן תעשה לכרמך לזיתך"** (כ"ג, י-יא).

השביעית היא כאן שמיטה, כלומר עזיבה לטובת אביוני עמך, ולפי הפשט גם לטובת חית השדה²⁷. עיקרו של הפסוק בא למנוע את בעלות האדון על האסיף. וזאת לטובת האביונים²⁸, וכמצוות עשה.

בפרשת אמור (ויקרא, כ"ג, א-ג) מצוות השבת דומה לזו שבסוף ספר שמות (ל"ה, א-ג), כלומר לשבת המשכן, שָׁבָה קדושת השבת המוחלטת. בפרשת אמור: **"שבת שבתון מקרא קדש"**, במקביל לציווי בפרשת המשכן **"שבתון שבת קדש לה"**, והנימוק הוא מכוח מעשה בראשית (ל"א, ז). כך גם במצוות שביעית שבספר ויקרא (כ"ה, א-ז): **"ושבתה הארץ שבת לה'... ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ, שבת לה', שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר"**.

אנו רואים בבירור שביעית של קדושה, של **"שבת שבתון"**, ודווקא ביחס לאיסורי זריעה וזמירה המבטאים את קדושת השבתון המוחלטת (באיסורי האסיף נאמר שם: **"שנת שבתון יהיה לארץ"** בניגוד ל**"שבת שבתון"** באיסורי זריעה וזמירה). מוכרחים אנו לומר, שהפרשה בויקרא מעמידה את השביעית על קדושת השביתה מכוח הבריאה. פרשת משפטים, לעומתה, מעמידה את מצוות השביעית על טובת האביונים מכוח יציאת מצרים. אמנם גם בויקרא עומדת לפנינו טובת החלשים: **"והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך, ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכל" (ויקרא, כ"ה, ו-ז)**. זוהי תוצאה ואולי גם מטרה של שבת הארץ, אולם דווקא הבריאה היא המקור שממנו נובעים קדושת השביעית ואיסוריה²⁹ ובעיקר חומרת העונש שבתוכחה (ויקרא, כ"ו, לד-לה). כך מפורש בלשון הכתוב בפרשת היובל הסמוכה, בקביעה עקרונית וכללית: **"והארץ לא תמָכֵר לצמיַתָּת כי לי הארץ"**

26. בעיקר בפרק כ"א, מפס' יב, בהדרגה יורדת (!): אדם - עבד - עוֹפְרִים - בהמה.

27. ההלכה רואה בביטוי "תאכל חית השדה" הגדרת זמן למצוות הביעור ממחסני הבית; ראה רש"י וספרא שם; תענית, ו, ע"ב. אבל, ממילא מתקיימת גם זכותה של החיה ביבול.

28. רק בדרך של מדרש-הלכה (רש"י) או על-פי הקבלת הצלעות (רמב"ן: "תשמטנה" מלזרוע, ונטשתה" מלאסוף), אפשר ללמוד משמות, כ"ג, ו-יא, גם את האיסור לזרוע (כלאו הבא מכלל עשה). וראה מאמרו של הרב ז' ויטמן, 'השמיטה והשביטה' המעיין, כרך כ, גליון א (תשרי תש"מ), עמ' 30-37.

29. החומרה המיוחדת באיסורי שביעית בספר ויקרא, ובעיקר חומרת העונש - גלות מכפרת על אי-שמירת שביעית - משווים משמעות מיוחדת לשביעית בתור 'שבת הארץ', כמצוות עשה יחידה שעונשה גלות, וכמקבילה לשלושת האיסורים החמורים ביותר: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. מכאן גם חומרת ההתייחסות לשביעית בדברי חז"ל, ובפולמוסי ימינו. רק הבנת השביעית כ'שבת-הבריאה' ביחס לארץ, יכולה להסביר את כל אלה.

יתרו

כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא, כ"ה, כג). בדיוק כך גם באיסור העבדות בויקרא: **"כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם..."** (כ"ה, נה), בניגוד לניסוח הדברים בשמות ובדברים.

בפרשת השביעית בויקרא מופיעות ומודגשות שתי התפישות (פס' ז נראה קרוב גם לערך השוויון של "כמוך"), אבל **מקור הציווי הוא קדושת השבת, שיסודה בבריאת-העולם.**

ואילו בספר דברים חוזרים אנו ופוגשים לא 'שבת שבתון', כי אם שמיטה לטובת האביונים בטהרתה "וזה דבר השמיטה שמוט כל בעל משה ידו, אשר ישה ברעהו, לא יגש את רעהו ואת אחיו, כי קרא שמטה לה'. אפס, כי לא יהיה בך אביון... רק אם שמוע תשמע..." (דברים, ט"ו, א-ו).

מעמד הר סיני

שמיטת כספים כרוכה כולה, בהכרתנו בה' אלוהינו המוציאנו ממצרים, הגואל ופודה מעבדות לחירות, ועל-כן אוסר עלינו בתכלית לשעבד את אחינו, שהם בניו. אין כאן שום עניין לשבתון של איסורי מלאכות, אלא שמיטה של חובות בלבד³⁰, כמצווה המוטלת על החברה. ברור שתכליתה של יציאת-מצרים היא בניית חברה ישראלית בדרך ה', בניגוד לדתיות אישית-קוסמית. מכאן - מרכזיות ציוויי החברה בספר דברים וגם בתוכחות הנביאים.

מצוות השמיטה בדברים, יחד עם הסמוכות לה - מעשר עני שלפניה, צדקה וחיוב הלוואה, שילוח עבדים לחפשי והענקה שלאחריה - קשורות ומנומקות כולן בפסוק אחד: "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, ויפדך ה' אלהיך, על כן אנכי מצוך את הדבר הזה היום" (ט"ו, טו). פסוק זה מקביל בביורר למצוות השבת שבעשרת הדיברות בראש הספר (דברים, ה', טו: "על כן" - "על כן") והוא גם מצביע על כך שפרק ט"ו כולו, ורובו של פרק ט"ז (כולל ענייני ככור ורגלים) הם פירוט של "שמור את יום השבת לקדשו", במובן המיוחד של שבת בספר דברים. גם ההדגשות בפרשת הרגלים (ט"ז, א, ג-ו, יב) מכוונות לזכירת יציאת מצרים - "למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך" - יותר מאשר לקשר של המועדים אל הארץ וקדושתה המודגש בספר ויקרא (כ"ג)³¹. ההנמקה בשבועות מפורשת במיוחד: "וזכרת כי עבד היית במצרים, ושמרת ועשית את החקים האלה" (שם, יב)³². השם "חג הסוכות" במקום "חג האסיף" שבספר שמות, מוכיח גם הוא שבספר דברים ההדגשה העיקרית היא על מצוות הסוכה - "כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציאני אותם מארץ מצרים" (ויקרא, כ"ג, מג), בעוד שארבעת המינים, השבתון ו'חג ה'" נזכרו רק בויקרא (כ"ג, לט-מא)³³. לכך יש

עשרת הדברות

30. יש לציין כי הכסף, ומערכת היחסים שהוא יוצר, איננו חלק מן הבריאה ומעולם הטבע, אלא חלק מן העולם החברתי, המלאכותי שהאדם יצר. לפיכך, אי אפשר לצוות על הכסף אלא מכוחה של יציאת מצרים, ומכוחה של חברת בני-חורין שקיבלה את התורה. לכן, כל מי שאמונתו הדתית קשורה בטבורה באמונת הבריאה בלבד, ויציאת מצרים איננה עיקרית בתודעתו, הרי הוא מפקיע את יראת ה' שלו מן הכסף, ומשחרר את הכסף מיראת-חטא, ויש בכך משום כפירה בה' אלוהינו שגאלנו מעבדות לחירות, בדור ההוא ובדורנו.

31. אמנם נזכרו בדברים, ט"ז, האביב, הקציר והאסיף, ומצוות הרגלים "במקום אשר יבחר ה' לשכן שמו", וכל אלה הן מצוות הקשורות בחקלאות שבארץ-ישראל, והרי היבול החקלאי ומצוותיו קשורים לבריאת העולם ולטבע, יותר מאשר ליציאת מצרים. דווקא משום כך, ומשום החשש הקבוע של שכחת יציאת מצרים על-ידי יושבי הארץ לדורות (ראה שמות, י"ג, ודברים, פרקים ו' ח'), כופפת התורה את מצוות הרגלים לזכרון יציאת מצרים, כפי שהיא כופפת את הלוח הטבעי שראשיתו בתשרי, ללוח הישראלי-הנסני, שראשיתו בניסן, ביציאת מצרים. כפיפה זו, ראשיתה בספר שמות ("ב-ג"), ושיאה בספר דברים (ט"ז), ואכמ"ל.

32. בתורה שבכתב אין מאורע היסטורי מפורש לחג השבועות, ומתן תורה הרי הוא מרומז על-ידי "בחדש השלישי" (שמות, י"ט, א). אבל אי-אפשר שיהיה בתורה חג שכולו דתי-טבעי, בלי זכר ליציאת מצרים. על-כן באה ההדגשה המפורשת הזאת בספר דברים, כמשמעותו המוסרית-החברתית של חג השבועות.

33. חג האסיף כחג ה', ומצוותיו - ארבעת המינים - קשורים באמת בקדושת הארץ והמקדש, ומבטאים בכך את הבחינה הדתית-הטבעית, שיסודה בבריאת עולם הטבע. לעומת זה, חג הסוכות בזמן האסיף הוא זכרון יציאת מצרים וכל הכרוך בה. ועיין רשב"ם לויקרא, כ"ג, מג.

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

להוסיף, כמובן, את ההדגשה החוזרת בשבועות ובסוכות על שיתוף מלא ושווה של העבד והאמה, הגר והלוי, היתום והאלמנה יחד עם האיש בעל הנכסים והיכולת ומשפחתו (ט"ז, יא, יד).

סיכום

דווקא ספר דברים, מעמיד את השבת באופן מוחלט על יציאת מצרים, כמקור החירות ואף השוויון של בני ישראל לפני ה' אלוהיהם, המוציאים מעבדות לחירות עולם.

ערכי החירות ואפילו ערכי השוויון, שהתפשטו כל כך בדורותינו, יסודם בלי ספק, ביציאת מצרים, והם כתובים בתורת ה' לישראל ביד משה, ובמיוחד בספר דברים. (רק לעבודה-זרה ותופעותיה אין שום חירות בספר דברים, שהרי החירות האמתית רק מאת ה' היא באה!).

יתרו	סדר
	דרישה
	טעמים
	לשון
	מדע
	בינה
מעמדו של סיני	סדר
	דרישה
	טעמים
	לשון
	מדע
	בינה
עשרת הדברות	סדר
	דרישה
	טעמים
	לשון
	מדע
	בינה
חוקי גוי קדוש	סדר
	דרישה
	טעמים
	לשון
	מדע
	בינה

חוקי גוי קדוש

סדר התורה

כִּי וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהֵי מִצְרָיִם כֹּה תֹאמַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן־הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם: יֵשׁ לֹא תַעֲשׂוּן אֵתִי אֱלֹהִי כִסֵּף וְאֱלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם: כִּי מִזְבַּח אֲדָמָה תַעֲשׂוּהוּ־לִי וְזִבְחַתְּ עָלָיו אֶת־עֹלֹתֶיךָ וְאֶת־שְׁלֵמֶיךָ אֶת־צֹאנֶיךָ וְאֶת־בְּקָרֶיךָ בְּכָל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֲזַכִּיר אֶת־שְׁמִי אֲבֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ: כֹּא וְאִם־מִזְבַּח אֲבָנִים תַעֲשׂוּהוּ־לִי לֹא־תִבְנֶה אֶתְהוֹן גִּזִּית כִּי חֲרָבְךָ הִנֵּפֶת עָלֶיהָ וְתַחֲלִלָה: כִּי וְלֹא־תַעֲלֶה בְּמַעַלְתָּ עַל־מִזְבְּחִי אֲשֶׁר לֹא־תַגִּילָה עֲרוֹתֶיךָ עָלָיו:



המזבח בהר עיבל, כבש כפול



שרטוט המזבח בהר עיבל בעת מעולח

המזבח בהר עיבל שחזור משוער

המזבח בהר עיבל נבנה לפי דיני התורה מאבנים שלמות לא מסותתות ועולים אליו בכבש. האתר כולו כוסה ונגנז כאשר נפסקה העבודה בו. התמונות מתפרסמות באישורו ובעידודו של פרופ' אדם זרטל, ותודה לו על כך; פרופ' זרטל סקר את מרחבי הר מנשה ובקעת הירדן, וחפר את אתר המזבח בהר עיבל.

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

שאל ברוכי

דרישה בתורה

"אתם ראיתם... לא תעשון אתי"

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ט (עמ' 832) [לשמות כ, יח]
"אתם ראיתם כי מן השמים". הפרש בין שאדם רואה בין שאחרים משיחין לו; כשאחרים משיחין לו, פעמים לכו חלוק, אבל כאן, אתם ראיתם.

"אתם ראיתם" - זוהי פתיחה חגיגית לקבוצת המצוות שתבוא אחריה. מעמד הר סיני הסתיים, אך החווייה נשארה חקוקה בלבבות, וזכרון ההתגלות משמש פתיחה למה שיבוא אחריו. המצווה שתבוא מיד אחר כך מתחברת לראש עשרת הדברות, אבל כבר הפתיחה מחברת אותנו למעמד ולהכנות אליו. גם שם נאמר בלשון דומה -

שמות יט, ד

אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואבא אתכם אלי:
 ושם אומר המדרש

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ב (עמ' 207) [לשמות יט, ד]
"אתם ראיתם". לא במסורת אני אומר לכם, לא כתבים אני משגר לכם, לא עדים אני מעמיד עליכם, אלא אתם ראיתם אשר עשיתי במצרים.

"אתם ראיתם" - זוהי מחוייבות ברורה וישירה, עיניכם ראו ולא זר את יציאת מצרים, ועיניכם ראו את ההתגלות במתן תורה. נראה שמוכרח להיות קשר בין הכותרת "אתם ראיתם", למה שאחריה - "לא תעשון אתי אלהי כסף". וכך אומר המדרש:

מדרש תנחומא (בובר)

פרשת בחוקותי סימן ג
אמר הקב"ה למשה "אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם, לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם" (שמות כ, יח-יט), שאם תחטאו ותתפללו לפני איני עונה אתכם, שנאמר **"ויהי כאשר (קראתי) [קרא] ולא שמעו כן יקראו ולא אשמע אמר ה' צ-באות"** (זכריה ז, ג), לכך **"לא תעשון אתי אלהי כסף וגו'".**
"אתם ראיתם" לפיכך **"לא תעשו"**, אך סתם המדרש ולא פרש מה הקשר. נציג כאן שני כיוונים בדברי המפרשים לחיבור בין הפסוקים.

רמב"ן

שמות כ, יח

אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם. צוה שיאמר להם, אחרי שראיתם בעיניכם כי מן השמים דברתי עמכם ואני הוא האדון בשמים ובארץ, אל תשתפו עמי אלהי כסף ואלהי זהב, כי אין לכם צורך אתי אל עזר אחר.

"אתם ראיתם וכו'" - אתם זכיתם להתגלות ישירה, ללא מתווך, ולכן אתם יכולים להבין שאין צורך בתיווך. בכיוון שונה הולך החזקוני, המכוון גם ל'ראייה' נוספת הנזכרת בהקשר של מעמד הר סיני בספר דברים.

דברים ד, טו-טז

ונשמרתם מאד לנפשתיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחרב מתוך האש: פן תשחתו ונעשיתם לכם פסל תמונת כל סמל...

וכך מפרש החזקוני:

חזקוני

שמות כ, יח

אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם. ולא מן הארץ, ואף על פי כן לא ראיתם דמות כבודי, וכן הוא אומר **"כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' וגו'"** (דברים ד, טו), ומאחר שכן הוא אין לכם לעשות אתי אלהי כסף ואלהי זהב משום תמונה שבעולם לומר זה דמות מראה הכבוד.

"אתם ראיתם" - זכיתם להתגלות שאין למעלה ממנה, ואף על פי כן לא ראיתם כל תמונה, כי אין תמונה, ולכן וודאי שאין לעשות כל תמונה.

המדרש במכילתא עוסק בביאור האיסור **"לא תעשון אתי וכו'"**, ובו נחלקים התנאים בפירושו המלה **"אתי"**.

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה י (עמ' 932) [לשמות כ, יט]

"לא תעשון אתי". רבי ישמעאל אומר, לא תעשון דמות שמשי המשמשין לפני במרום, לא דמות מלאכים ולא דמות אופנים ולא דמות כרובים. ר' נתן אומר, **"לא תעשון אותי"**, שלא תאמר, עושה אני לו כמין דמות ואשתחוה לו, תלמוד לומר

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

רש"י

שמות כ, יט-כ

לא תעשון אתי. לא תעשון דמות שמי המשמשים לפני במרום.

אלהי כסף. בא להזהיר על הכרובים שאתה עושה לעמוד אתי, שלא יהיו של כסף, שאם שניתם לעשותם של כסף הרי הן לפני כאלהות.

ואלהי זהב. בא להזהיר שלא יוסיף על שנים, שאם עשית ארבעה, הרי הן לפני כאלהי זהב.

לא תעשו לכם. לא תאמר הריני עושה כרובים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות כדרך שאני עושה בבית עולמים, לכך נאמר לא תעשו לכם.

מזבח אדמה. מחובר באדמה, שלא יבנו על גבי עמודים או על גבי כיפים. דבר אחר שהיה ממלא את חלל מזבח הנחשת אדמה בשעת חנייתו...

בכל המקום אשר אזכיר את שמי. אשר אתן לך רשות להזכיר שם המפורש שלי, שם אבוא אליך וברכתך אשרה שכינתי עליך. מכאן אתה למד שלא ניתן רשות להזכיר שם המפורש אלא במקום שהשכינה באה שם, וזהו בית הבחירה. שם נתן רשות לכהנים להזכיר שם המפורש בנשיאת כפים לברך את העם:

"לא תעשון אתי" - במקום לראות בפסוקים אלו סתירה לנאמר בפרשיות המשכן, רש"י קורא את הפסוקים כמעין הערה על מה שנכתב שם. התורה ציוותה על שני כרובים של זהב במשכן, אך כל מי שמשנה במשהו מאותו ציווי - במספרם של הכרובים, בחומר מהם הם עשויים, או במיקומם, הרי הוא עושה "אלהי כסף" או "אלהי זהב". מזבח אדמה, על פי רש"י, הוא מזבח הנחושת הממולא באדמה, והמקום אשר אזכיר את שמי איננו כל מקום אלא המקום שבו ארשה להזכיר את שמי.

לעומת דרכם המפשרת של חז"ל ושל רש"י, הספורנו רואה ניגוד בין הכתובים ומיישבו בצורה אחרת.

ספורנו

שמות כ, יט-כ

לא תעשון אתי אלהי כסף. ומאחר שראיתם שאין אתם צריכים לאמצעיים להתקרב אלי, לא תעשו אתי כאלה לאמצעיים.

מזבח אדמה תעשה לי. וגם כן לא תצטרך לעשות היכלות של כסף וזהב ואבנים יקרות למען אקרב אליכם, אבל יספיק מזבח אדמה...

אבא אליך וברכתך. לא תצטרך למשוך השגחתי אליך באמצעיים של זהב וכסף וזולתם...

הפסוקים כאן אומרים, כפי שהצענו למעלה, שאין צורך

"לא תעשון אותי", וכתוב "ונשמרתם מאד לנפשותיהם כי לא ראיתם כל תמונה" (דברים ד, טו).

הרמב"ן והחזקוני הולכים בעקבות מחלוקת התנאים. הרמב"ן מבין שהכתוב מדגיש שהראיה בהר סיני היתה ללא אמצעי, ומכאן יש ללמוד שצריך לעבוד את ה' ללא אמצעי, והחזקוני מבין שהכתוב אומר שההתגלות בהר סיני היתה ללא ראיה של דבר מוחשי, כיוון שאין דמות לאלהים, ולכן אין לעשות דמות ולעובדה.

כאמור, אחד הקשיים בפסוק הוא פירוש המלה "אתי". ר' ישמעאל מפרש "לא תעשון אתי" - "לא תעשו את מי שנמצא אתי, ור' נתן מפרש "לא תעשון אתי" - "לא תעשון אתי".

הסוגיה בבבלי משלבת הלכה למעשה בין הדברים, משתמשת בשתי הקריאות, ואוסרת את שני הדברים:

בבלי ראש השנה

כד ע"ב

והתניא: "לא תעשון אתי" (שמות כ, יט) - לא תעשון כדמות שמי המשמשים לפני במרום? - אמר אביי: לא אסרה תורה אלא דמות ארבעה פנים בהדי הדדי. אלא מעתה, פרצוף אדם לחודיה תשתרי, אלמה תניא: כל הפרצופות מותרין, חוץ מפרצוף אדם? אמר רב הונא בריה דרב אידי: מפרקיה דאביי שמיעא לי, "לא תעשון אתי" - "לא תעשון אותי".

ישנו איסור אחד של "לא תעשון אתי" - כדמות שמי, ובצדו גם איסור נפרד של עשיית דמות אדם, הנלמד מהקריאה "לא תעשון אותי" - לא תעשו כדמות.

השילוב בין הנושאים שבפסוקים אלו - "לא תעשון אתי" והמצוות הקשורות במזבח, יוצר לא מעט ניגודים בין פסוקים אלו לבין הציווי על המשכן בפרשת תרומה. הציווי על מזבח אדמה נראה כניגוד לכסף וזהב שבפסוק הקודם. על פי הפשט נראה שהכתוב אומר אין לקב"ה צורך באלהי כסף ואלהי זהב, ולכן גם המזבח יבנה מאדמה ומאבנים, ולא מחומרים אחרים. הכרובים של זהב במשכן יכולים להתפרש כ"אלהי זהב" - דמות שמשו של הקב"ה כפי שמתואר ביחזקאל. והנה, מה שהתורה לכאורה מתנגדת אליו בפרק כ הופך למצוה בפרק כה. סתירה נוספת היא, שיש כאן ציווי על מזבח אדמה, לכאורה בניגוד למזבח מזהב, ואילו במשכן יש שני מזבחות, האחד מזהב והשני מנחושת. ועוד, כאן נאמר "בכל המקום אשר אזכיר את שמי", דברים שיכולים להתפרש כעבודה בכל מקום, והמשכן והמקדש מתייחדים כמקום אחד לעבודת ה'. רש"י, בעקבות המכילתא, מיישב בין הדברים:

במשכן של כסף וזהב, ודי בכלים של אבן ואדמה. הספורנו איננו מנסה ליישב את שתי הפרשות, יש כאן סתירה, והציווי על המשכן וכליו הוא בניגוד לנאמר לכאן. לדעת הספורנו, יש בפרשת המשכן שינוי של המצווה המקורית, כתוצאה מחטא העגל:

ספורנו

שמות כה, ט

וכן תעשו. אתם כדי שאשכון בתוכם, לדבר עמך ולקבל תפילת ועבודת ישראל, לא כמו שהיה הענין קודם העגל כאמרו "בכל המקום כו' אבא אליך" (שמות כ, כא).

דרך אחרת המיישבת בין הכתובים נמצאת בפירוש הראב"ע:

אבן עזרא

הפירוש הארוך, שמות כ, כ

... וקדמוניו אמרו כי הטעם לשום אדמה במזבח הנחשת. ואמת אמרו, כי כן עשו. רק זה הפסוק לזכר ולאסמכתא. ואין זה פשוטו, כי האדמה שישומו בו מקרה, כי הוא לא יקרא רק מזבח הנחשת, כי מנחשת נעשה. גם נקרא מזבח הקטרת מזבח הזהב, בעבור שהוא מצופה זהב.

הראב"ע, כדרכו, איננו דוחה את דברי חז"ל שמזבח הנחושת ממולא אדמה. דברי חז"ל דברי קבלה הם, ואם קבלה - נקבל. אבל אין זה פשוטו של מקרא, אלא רק אסמכתא. הראב"ע מאריך בהמשך דבריו להוכיח שמעמד כריתת הברית המתואר בשמות כד היה לאחר מתן תורה. כיוון שכך, אפשר לומר שהמזבח המוזכר בשמות כ איננו המזבח שבמשכן, אלא המזבח שהוקם לשעתו בהר סיני. לא רק המזבח, אלא כל הנאמר בפסוקים אלו נאמר לשעתו, ולא לדורות.

והנה פירוש מזבח אדמה כמשמעו עשוי מאדמה. וזהו שכתב שם "ויבן מזבח תחת ההר" (שמות כד, ד). וכתוב בכאן "וזבחת עליו את עלתיך ואת שלמיך" (שם כ, כ), ושם כתוב "ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים" (שם כ, ה). ואין ספק, כי זאת פרשת מזבח אדמה, גם "לא תעשון אתי" (שם כ, יט) בעבור דם הברית שזרק על המזבח, ועל העם שקבלו על נפשם, שהשם לבדו יהיה להם לאלהים, ושישמרו מצותיו ומשפטיו. והזכיר "את צאנך ואת בקרך" (שם כ, ס), ששניהם מיני עולות ושלמים.

פתחנו בפסוק "אתם ראיתם" כפתיחת הפרשה. פירושו של ראב"ע למזבח אדמה מאפשר לנו להתבונן מנקודת המבט של ראב"ע על הפרשה כולה. לדעת הראב"ע, הפסוקים בשמות כ, יח-כב אינם עומדים בפני עצמם, אלא חלק מיחידה גדולה המסתיימת בפרק כג, לג. פרשה זו נאמרה למשה מיד לאחר מתן תורה כאשר נגש אל הערפל (כ, יז), היא "ספר הברית" (כד, יז) העומד במרכז מעמד כריתת הברית בשמות כד, שעליו אמרו ישראל "נעשה ונשמע" (שם).

הפרשה, על פי הראב"ע, פותחת במה שפתחו עשרת הדברות - "לא תעשון אתי", ומסיימת גם בענייני עבודה זרה -

שמות כג, כד-כה

לא תשתחוה לאלהיהם ולא תעבדם ולא תעשה כמעשיהם כי הִרְס תְּהַרְסֵם וְשִׁבַּר תִּשְׁבַּר מִצַּבְתֵּיהֶם: וְעַבַּדְתֶּם אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם...

"לא תעשון אתי" ו"לא תשתחוה לאלהיהם" הם הפתיחה והסיום של ספר הברית, זוהי המסגרת, וזוהי עיקרה של הברית. הברית ביננו לבין הקב"ה, מלבד קבלת המשפטים והמצוות שהם רובו של ספר הברית, היא על קבלתו של ה' עלינו לאלהים, ואין עוד מלבדו.

”בְּכָל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכִּיר אֶת־שְׁמִי אָבוֹא אֵלַיךָ וּבִרְכָתֶיךָ” - בכל מקום או בבית המקדש?

שם המפורש אסור להאמר בגבולין.* ר' אליעזר בן יעקב אומר: 'אם תבא לביתי - אבא לביתך, ואם לא תבא לביתי - לא אבא לביתך, מקום שלבי אהוב - שם רגלי מוליכות אותי'. מכאן אמרו, כל עשרה בני אדם שנכנסין לבית הכנסת, שכינה עמהם, שנאמר: 'אלהים נצב בעדת אל' (תהלים פב, א). ומנין אפילו שלשה שדנין, שנאמר: 'בקרב אלהים ישפוט' (שם). ומנין אפילו שנים, שנאמר: 'אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו' (מלאכי ג, טז). ומנין אפילו אחד, שנאמר 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך'.

* בגבולין - מחוץ לבית המקדש.

נפתח בביאור הדרשה הראשונה.

”בכל המקום. שאני נגלה עליך בבית הבחירה. מכאן אמרו, שם המפורש אסור להאמר בגבולין”.

הדרשן מצמצם את מקום ההתגלות מ”כל המקום” לבית הבחירה. כדי להבין את הדרך בה הוא דורש את הפסוק נעייין בדרשה מקבילה בספרי, העוסקת בהזכרת השם המפורש בברכת כוהנים, ובמקבילתה בבבלי:

הביטוי ”בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך”, מתאר חיבור בין הקב”ה לישראל, הבא לידי ביטוי בהזכרת שם ה' ובברכה של הקב”ה לישראל. חיבור זה יכול להתרחש, על פי פשוטו של מקרא - 'בכל מקום', וכך גם הקמת מזבח אדמה, המפורשת בראש הפסוק. דבר המנוגד לפסוקים רבים בספר דברים המדברים על עבודת ה' במקום אחד בלבד - 'השמר לך פן תעלה עלתיך בכל מקום אשר תראה. כי אם במקום אשר יבחר ה' באחד שבטיך שם תעלה עלתיך ושם תעשה כל אשר אנכי מצוך” (דברים יב, יג-יד). מלבד הסתירה בין שמות לדברים, עצם הכתוב בשמות אומר 'פרשני'. בצד האמירה המרחיבה - 'בכל המקום' - נאמר "אשר אזכיר", ולא נאמר 'אשר תזכיר', ויתכן שכוונת הכתוב לצמצם ולומר שלא בכל מקום שבחר האדם יתגלה הקב”ה. הפסוק בשמות מתבאר בשתי דרכים שונות במכילתא:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה יא (עמ' 243) [לשמות כ, כ]

”בכל המקום וגו'”. שאני נגלה עליך בבית הבחירה. מכאן אמרו,

בבלי סוטה לח ע”א	ספרי במדבר פיסקא לט (עמ' 43) [לבמדבר ו, כג]
<p>כ'ה תברכו את בני ישראל, בשם המפורש. אתה אומר בשם המפורש, או אינו אלא בכינוי? תלמוד לומר: 'ושמו את שמי', שמי המיוחד לי. יכול אף בגבולין כן? נאמר כאן 'ושמו את שמי' ונאמר להלן 'לשום את שמו שם' (דברים יב, ה), מה להלן בית הבחירה, אף כאן בבית הבחירה. רבי יאשיה אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך'. בכל מקום סלקא דעתך**? אלא מקרא זה מסורס הוא, בכל מקום אשר אבוא אליך וברכתך שם אזכיר את שמי, והיכן אבוא אליך וברכתך? בבית הבחירה, שם אזכיר את שמי בבית הבחירה.</p>	<p>כ'ה תברכו את בני ישראל, בשם המפורש. אתה אומר בשם המפורש, או אינו אלא בכינוי? תלמוד לומר 'ושמו את שמי על בני ישראל', במקדש בשם המפורש ובמדינה בכינוי, דברי ר' יאשיה. ר' יונתן אומר: הרי הוא אומר 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי' (שמות כ, כ), זה מקרא מסורס*, בכל מקום שאני נגלה עליך שם תהא מזכיר את שמי, והיכן אני נגלה עליך - בבית הבחירה, אף אתה לא תהא מזכיר את שמי אלא בבית הבחירה. מיכן אמרו, שם המפורש אסור לאומרו בגבולים.</p>

** סלקא דעתך - עולה על דעתך.

* מקרא מסורס - יש לקרוא את חלקי הפסוק שלא על פי הסדר בו הם כתובים.

בדרשה המקבילה בבבלי מבואר מה גורם לדרשן לדרוש כך: ”בכל מקום סלקא דעתך?!” - אין להעלות על הדעת שהזכרת השם והקמת מזבח מותרים בכל מקום. סירוס הפסוק הוא כנראה מה שעומד גם ביסוד הדרשה במכילתא.

ר' יונתן בספרי (בבבלי מוחלפות השיטות בין ר' יונתן לר' יאשיה), דורש את הפסוק כמקרא מסורס. יש לקרוא: 'בכל המקום אשר אבוא אליך וברכתך - אזכיר את שמי'. בדרך זו מצמצם הדרשן את משמעות הביטוי "בכל המקום". אין הכוונה לכל מקום ומקום, אלא רק למקום שבו יבחר ה'.

דרשה הפוכה על הפסוק מובאת בספרי דברים:¹

ספרי דברים

פיסקא סב (עמ' 129) [לדברים יב, ה]

'לשום את שמו שם', נאמר כאן 'שמו' ונאמר להלן (במדבר ו, ז), 'מה 'שמו' האמור כאן בית הבחירה, אף 'שמי' האמור להלן בית הבחירה, מה 'שמי' האמור להלן ברכת כהנים, אף 'שמו' האמור כאן ברכת כהנים. אין לי אלא במקדש, בגבולים מנין? תלמוד לומר 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי' (שמות כ, כ). אם כן למה נאמר 'לשום את שמו'? שם במקדש אומרים את השם ככתבו ובמדינה בכינויו.

הדרשות אינן חלוקות בהלכה - ברכת כוהנים נאמרת במקדש בשם המפורש ובגבולים בכינוי - אלא בדרך הלימוד מהפסוק "בכל המקום אשר אזכיר את שמי". ספרי במדבר ומקבילותיו מבינים את הביטוי "בכל המקום" כמתייחס לבית המקדש בלבד, ולומדים ממנו שהזכרה בשם המפורש היא רק בבית המקדש. ספרי דברים ומקבילותיו מבינים את הביטוי "בכל המקום" כפשוטו, ולומדים ממנו שברכת כוהנים נאמרת בכל מקום.

הדרשה השניה במכילתא, של ר' אליעזר בן יעקב, מקורה בדרשה של הלל הזקן, שנאמרה בהקשר של שמחת בית השואבה, המובאת בתוספתא סוכה:

תוספתא סוכה

פרק ד הלכה ג

הלל הזקן אומר: 'למקום שלבי אוהב לשם רגלי מוליכות אותי, אם אתה תבוא לביתי - אני אבא לביתי, אם אתה לא תבוא לביתי - אני לא אבוא לביתי', שנאמר: 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך' (שמות כ, כ).

הלל מביא כאן פתגם עממי, ומשתמש בו כלפי היחס בין הקב"ה לישראל. אם רגליו של אדם מוליכות אותו לבית המקדש, משום שנטייט ליבו מכוונת אותו לשם, אף הקב"ה יבוא לביתו ויברכהו. הלל סומך את דרשתו על הפסוק "בכל המקום אשר אזכיר את שמי". נראה שכוונתו לדרוש - 'אל תקרי אזכיר אלא תזכיר'² בבית שבו מזכירים את הקב"ה, גם הקב"ה וברכתו ישרו בו.

בצורה רחבה יותר מובאים דבריו של הלל באבות דרבי נתן:

אבות דרבי נתן

נוסחא א פרק יב (עמ' 55)

הוא היה אומר: 'אם תבא לביתי - אני אבא לביתך. למקום שלבי אוהב לשם רגלי מוליכות אותי'. 'אם תבא לביתי אבא לביתך', כיצד? אלו בני אדם שמשכימים ומעריבים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, הקב"ה מברכן לעולם הבא כענין שנאמר: 'בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך' (שמות כ, כ). 'למקום שלבי אוהב לשם רגלי מוליכות אותי', כיצד? אלו בני אדם שמניחים כספם וזהבם ועולין לרגל להקביל פני שכינה במקדש, הקב"ה משמרם בתוך מחניהם, שנאמר 'לא יחמוד איש את ארצך בעלותך לראות פני ה' אלהיך' (שם לד, כד).

"הוא היה אומר" - הלל, שהוא בעל המאמרים בפרק זה באדר"ג. החלק השני של הדרשה מקביל לדבריו של הלל בתוספתא, הנוגעים לעליה לרגל לבית המקדש. בחלק הראשון של הדרשה מוסבים דבריו של הלל, כנראה על ידי העורך, מבית המקדש לבית הכנסת. דבריו של הלל, שנאמרו בזמן שבית המקדש היה קיים, יכולים להיאמר גם לאחר החורבן על ההולכים לבתי כנסיות ובתי מדרשות. הדרשן במכילתא, המביא את דרשתו של הלל בפי ר' אליעזר בן יעקב, מחבר בינה לבין המשנה באבות:

משנה אבות

פרק ג משנה ו

רבי חלפתא איש כפר חנניה אומר: עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה ביניהם, שנאמר: 'אלהים נצב בעדת אל' (תהלים פב, א). ומנין אפילו חמשה, שנאמר: 'ואגודתו על ארץ יסדה' (עמוס ט, ו). ומנין אפילו שלשה, שנאמר: 'בקרב אלהים ישפוט' (תהלים פב, א). ומנין אפילו שנים, שנאמר: 'אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע וגו'' (מלאכי ג, טז). ומנין אפילו אחד, שנאמר 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך' (שמות כ, כ).

גם ר' חלפתא דורש את הפסוק בדרך של 'אל תקרי אזכיר אלא תזכיר'. הדרשן במכילתא מצמצם מעט, ומדבר על - "כל עשרה בני אדם שנכנסין לבית הכנסת", אך דברי ר' חלפתא במקורם מדברים על עשרה, חמישה, שלושה, שנים ואחד שעוסקים בתורה בכל מקום, כפי שמוכיח הפסוק משמות.

אם כן, מצאנו שני כיוונים בפירוש הפסוק. האחד מצמצם אותו לבית המקדש בלבד, בו הקב"ה מזכיר את שמו, ורק שם מותר לישראל להזכיר את השם המפורש. השני מרחיבו לכל מקום בו מזכיר האדם את שמו של הקב"ה.

1. וכן בספרי זוטא במדבר ו, כז; מכילתא דרשב"י שמות כ, כא.

2. גם בדרשות אחרות במדרשים המקובלים לא מופיע ביטוי זה, אף על פי שהוא עומד ברקע של הדרשה. ראה תורה שלמה, עמ' קסו, אות תקלט.

סדר התורה ופיסוק טעמים בשיטת מיכאל פרלמן (לפי הרב ברויאר) ז"ל

כ יח ויאמר יהוה אל-משה כה תאמר אל-בני ישראל

אתם ראיתם כי מן-השמים דברתי עמכם:

ט לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם:

כ מזבח אדמה תעשה-לי וזבחתי עליו את-עלתך ואת-שלמך את-צאנך ואת-בקרך

בכל-המקום אשר אזכיר את-שמיי אבוא אליך וברכתך:

כא ואם-מזבח אבנים תעשה-לי לא-תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה:

כב ולא-תעלה במעלת על-מזבחי אשר לא-תגלה ערותך עליו:

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

לשון התורה

ד"ר יחיאל בן-נון (ז"ל)

יידוע חלקי במקרא¹

"בכל המקום אשר אזכיר את שמי"

כל-המקום - הוא לא היה אומר זה בכל מקום, ולא ראינו זה אלא בשני מקומות, אלא אמר לה הוא: אל כל מקום שנצטרך לומר דבר זה, שנשמע שיהיה אנשיה רעים ונעבור שם דרך ארעי, כי במקום שהיה גר שם דרך קבע היו מכירים אותו ומכבדים אותו מאד...".

עוד פסוק מפורש בדברים (י"א כד): "כל-המקום, אשר תדרך כף-רגלכם בו, לכם יהיה", כלומר - כל אחד מאותם מקומות מסוימים אשר תחליטו ותכבשו בעת הראויה - לכם יהיה. ובכן, לא 'המקום' (הידוע), ולא 'כל-מקום אשר תדרוך כף רגלכם בו' אלא: "כל המקום" - כל אותם מקומות שתכבשו³, בהיותכם שומרים "את-כל-המצוה הזאת" (שם כב).

אף הפסוק הזה שבספר שמות, אשר מדבר על זבחי קרבנות, עולות ושלמים - "בכל-המקום אשר אזכיר את-שמי", במזבח אדמה או במזבח אבנים, איננו מתיר הקרבה "בכל-מקום אשר תראה" (=אשר תבחר, דברים י"ב ג). אין הפסוק הזה עומד בסתירה לדרישת התורה בספר דברים להקריב לה' רק במקום האחד - "אשר יבחר ה' אלהיך בו". חסרי ההבחנה הדקה בלשון המקרא הפכו פסוק זה להיתר הקרבה קדום 'בכל-מקום', לפני 'ריכוז הפולחן' על-ידי חזקיהו ואחריו יאשיהו מלכי יהודה, אולם הם מתעלמים מן היידוע החלקי.

פירוש הביטוי "בכל המקום" = בכל אותו מקום מסוים שבו יזכיר ה' את שמו, בזמן מסוים. "המקום" - אחד הוא באותה עת, אף כי לא מקום אחד ויחיד נועד להיבחר על-ידי ה', אלא מקום אחד בזמן אחד, וכל אחד מהם ייקרא "המקום". זהו, סוף סוף, העיקר ביסוד 'הריכוז', שבספר דברים, שבכל דור יהיה מקום אחד בלבד נקבע לעבודת ה' (עד שתיכון מלכות קבע לעם כולו, ועמה גם מקום קבע לעבודת ה' - ריכוז סופי ומוחלט).

אמנם אותו מקום מסוים, שבו תזבח בזמן מסוים, יהיה

יש ה"א ידיעה במקרא שאיננה מיידעת את השם במילואו - האחד הידוע! - אלא ביידוע חלקי² - אחד מסוים! - ואני מכנה אותה בשם "ה"א ההגבלה או ה"א הרמיזה", כעין כינוי רומז. נמצא אותה בצורות רבות, גם מאלה שמתפרשות כה"א הידיעה הרגילה, אך במיוחד נמצאנה בצירופים שנראים לנו חריגים.

כנגד "את הכבש האחד" (שמות כ"ט לט), אנו מכירים את הצירוף "את הכבש אחד תעשה בבקר" (במדבר כ"ח ד), שיש לפרשו לשיטתנו: אהד מן השניים ולא חשוב איזה. אבל אחרי שנתר רק אחד, חייב הכתוב לומר - "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים".

כך נוכל להבין גם את הלשון הקצר שאינו רגיל: "בכל המקום (=המקודש) אשר אזכיר את-שמי [=עליו], אבוא אליך וברכתיך" (שמות כ' כ). הצירוף החריג "בכל המקום" שונה מן הביטוי הרגיל 'בכל מקום', העלול להתפרש כריבוי מקומות. "בכל המקום" מובנו: 'בכל אותו מקום' - בכל מקום מסוים וידוע באותה עת, שבו ה' יזכיר את שמו, כלומר, יפקיד את משפטו ואת ברכתו באותו זמן - שם תעשה מזבח לה'.

"כל-המקום"

כך אמר אברהם לשרה בצאתם לנדודיהם המסוכנים במקומות שאין בהן יראת אלהים: "זה חסדך אשר תעשי עמדי - אל כל-המקום אשר נבא שמה אמרי-לי (=עלי) אחי הוא" (בראשית כ' ג). זוהי הדוגמה הברורה ביותר למשמעות הביטוי 'כל-המקום' ביידוע חלקי: אל כל אחד מאותם מקומות מסוימים ומסוכנים, אשר נחליט ללכת אליהם - ובכל פעם יהיה זה מקום מסוים אחד - אמרי עלי אחי הוא. לא בכל מקום נהגו כך, שכן בחברון בוודאי לא היתה סכנה כזאת. גם לא במקום ידוע אחד בלבד, כי רבים היו מקומות הסכנה. על-כן בא כאן יידוע חלקי.

דברים אלה מכוונים עם פירוש רד"ק לפסוק זה: "אל

1. מתוך: ארץ המוריה - פרקי מקרא ולשון (אלון שבות התשס"ו), עמ' 27 ו-29, ובהרחבה בעמ' 218-232.

2. כשם שיש במקרא יידוע חלקי, כך יש גם יידוע יתר, ראה ארץ המוריה עמ' 7-216, 4-232.

3. בוודאי בדרך כזו הבינו חז"ל פסוק זה שהרי העמידו תנאים בכיבוש תקף, שיהיה כיבוש רבים, ולא יהיה כיבוש יחיד, ראה עבודה-זרה כא ע"א, ורמב"ם הלכות תרומות פ"א הלכות ב-ג.

סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה

יתרו

המקום אשר יהיה-שם (=אל אותו מקום אשר ישלוט שם, בית מחסנים מלכותי), איש כמשפטו" (מלכים-א ה', ח);

3. "עבדי יִרְדּוּ מִן־הַלְּבָנוֹן יִמָּה, וְאֲנִי אֲשִׁימָם דְּבָרוֹת בָּיִם, **עַד־הַמָּקוֹם** (=עד אותו מקום) אֲשֶׁר־תִּשְׁלַח אֵלַי [אות מן החוץ], וְנִפְצַתִּים שָׁם [אל החוץ] וְאֵתָה תִּשָּׂא (=תקח משם)" (מלכים-א ה', כג);

4. "בִּלְכַתֶּם אֶל־אַרְבַּעַת רְבַעֵיהֶם לֹא יִסְבּוּ בִלְכַתֶּם, כִּי **הַמָּקוֹם** (=אותו מקום) אֲשֶׁר־יִפְנֶה הָרֹאשׁ, אַחֲרָיו יִלְכוּ, לֹא יִסְבּוּ בִלְכַתֶּם" (יחזקאל י', יא).

ה"א רומזת בלשון כללית

גם בבראשית מ"ג, ל: "וַיֵּבֵא הַחֲדָרָה וַיִּבַּח שְׂמָה", נראה לי "החדרה" בנוי לפי אותה מתכונת; עם הביאנו בחשבון ש'חדר' במקרא מציין חדר פנימי ומופרש דווקא, ועומד על סף הפשטות למושג 'פנים', אין להתעלם מהתפיסה שנראית עדיין ביסודו של הביטוי כאן: "אל אותו חדר", כלומר למקום פרישתו הרגיל, או לחדר הראשון שנזדמן לו. הוא הדין בפסוקים כגון: "וַיִּתְחַבְּאוּ הָעַם בְּמַעְרוֹת וּבְחַוְיֹתָיִם וּבְסַלְעִים וּבְצִרְחָיִם וּבְכַרְתֹּם" (שמואל-א י"ג, ו) - כלומר באלה מהם שנזדמנו להם ראשונה, בוודאי לא בכולם, ולא במקומות ידועים;

"וְשָׂאוֹל תִּקַּע בְּשׁוֹפָר" (שם י"ג, ג) - באותו שופר שנזדמן לידו!

"וְאֲנִי שְׁלֹשֶׁת הַחֲצִיִּים צָדָה אֹרְךָ לְשַׁלַּח־לִי לְמַטְרָה" (שם כ', כ) - אותם שלושה חצים שנקבעו כסימן.

כן אפשר גם את מרבית ה"א הידיעה בפרטי הלבוש ובתכשיטים שבפסוקי ישעיהו ג' יח-כב, כלומר, באלה מהם שמזדמנים לבנות ציון מתוך המלחמה, שהרי מן הסתם לא לבשו או ענדו את כולם ביחד: "ביום ההוא יסיר א-ד-נ-י את תפארת העֲכָסִים וְהַשְּׁבִיטִים וְהַשְּׂהַרְנִים - הַנְּטָפוֹת וְהַשְּׂרָוֹת וְהַרְעָלוֹת - הַפְּאָרִים וְהַצְּעָדוֹת וְהַקְּשָׁרִים וּבְתֵי הַנֶּפֶשׁ וְהַלְחָשִׁים - הַטְּבַעוֹת וְגַזְמֵי הָאֶף - הַמַּחְלָצוֹת

תמיד 'המקום אשר ה' יזכיר (=יפקיד) את שמו שם', ממש כמו בספר דברים - "המקום אשר-יבחר ה'... לשום את-שמו שם" (י"ב ה).

"במקום"

"ויפגע בַּמָּקוֹם" שבחלום יעקב (בראשית כ"ח, יא), נוח יותר להבינו על-פי דרכנו: 'ויפגע במקום מסוים' או 'באותו מקום', תוך רמיזה למקום, שהוא ידוע ובלתי ידוע כאחד. מקום זה נרמז כִּידוּעַ מחוויות אחרות בעבר (אברהם אבינו מקדם לבית-אל, בראשית י"ג), או מחשיבותו הנודעת לו בעתיד (לגבי יעקב עצמו, או לגבי בניו), אך כבלתי ידוע עדיין ברגע זה ליעקב עצמו, שנקלע לשם כאילו 'במקרה', וכן אינו ידוע עדיין לקורא לתומו בתורה, אשר חייב לצמצם בתודעתו את מספר המקומות שבזיכרונו ולתת דעתו על אחד מהם, תוך ניחוש ואימוץ הזיכרון, עד שיוודע לו המקום ידיעה ברורה בהמשך הסיפור. כך תפסו את הפסוק, בדרך אינטואיטיבית, כבר המדרש והמפרשים, כאשר דרשו אותו בדרכים שונות.⁴

"אל המקום אשר..." / "עד המקום אשר..." / "המקום אשר..."

בהבנת הכתובים בשמואל-ב י"א, טז ובמלכים-א ה', ח לכאורה אין קושי, אבל הביטוי "**אל-המקום**" נעשה ברור יותר ושימושו נכון יותר בהנחת ה"א הרמיזה, וכן "**עד-המקום**" (מלכים-א ה', כג); "**המקום**" (יחזקאל י', יא). מפאת החשיבות העקרונית של הפירוש בפסוקים שמופיע בהם "המקום", אנו מביאים פסוקים אלה בשלמותם, ויש בהם הוכחה חותכת:⁵

1. "ויהי בשמור יואב אל-העיר, ויתן את-אוריה אל-המקום (=אל אותו מקום מסוים) אשר ידע כי אנשי-חיל שם" (שמואל-ב י"א, טז);
2. "והשְׁעָרִים וְהַתְּבַן לְסוּסִים וְלִרְכָשׁ, יָבֵאוּ [הניצבים] אל-

4. ראה בראשית-רבה פרשה ס"ט ז; חולין דף צ"א ב; רש"י לבראשית כ"ח, יא ויז. מאידך ראה פירושו של רד"ק לבראשית שם, שפירש על-פי הפשט, ש"**המקום**" הוא **מקום לינה במרחק יום** מבאר-שבע, והוא **ידוע להולכי דרכים**. גם פירוש זה קרוב עקרונית לפירושונו על יידוע חלקי, מרומז.

5. מלך צור איננו יודע מראש את מקום הנחתת העצים, עד ששלמה ישלח לו, כנראה על-ידי איתות מן החוץ - לסימון מקום המתאים באותו זמן, לפי מצב הים והרוחות "**ביום יפו**" (על-פי דברי-הימים-ב ב' טו) - ככל הנראה, **בין שפך הירקון** (תל-קסילה), לבין **נמל יפו**; וראה: ב' מזר, חפירות ותגליות, ירושלים תשמ"ז, עמ' 163.

הפסוק ביחזקאל לא בא לומר אלא שהאופנים עצמם אין בהם רוח, והם הולכים אחרי הראש, **לכל מקום ומקום שאליו יפנה באותה שעה**. יואב שלח את אוריה אל **אחד המקומות הקשים והמסוכנים** במצור על רבת בני עמון (ולא קיים את ההוראה של דוד, להפקירו, ולכן נהרגו יחד אתו לוחמים נוספים, ראה שם פסוק טו מול הפסוקים יז-כד).

הניצבים יביאו את השעורים והתבן מתוך המיסים שהם יגבו, "**אל-המקום**" המסוים, אשר שם יש לכל ניצב בית מחסנים, שאותו הוא מנהל באותו הזמן. על בתי המחסנים מתקופת המלוכה, ראה מ' כוכבי, 1999 (25-3), BAR, עמ' 44-50.

חוקי גוי קדוש

סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
-----	-------	-------	------	-----	------

והמעטפות והמטפחות והחריטים – הגלינים והסדינים והצניפות והרדידים."

"... אל הארץ אשר ארָאך"

בפסוק "לך-לך מארצך... אל-הארץ אשר ארָאך" (בראשית י"ב, א) יגבר המתח ויגדל הניסיון, אם נבין את הרמיזה כמתייחסת לארץ מסוימת, אך בלתי-ידועה עדיין, על-כל-פנים לאברהם, כנגד "ארצך" הידועה היטב. רק באלון-מורה על המזבח, עם ההבהרה שהבטחת "ואעשך לגוי גדול" (פסוק ב) תקיים בזרעו, גם תהפוך "הארץ אשר ארָאך" למיודעת במלואה (!) – "לזרעך אתן אתי-הארץ הזאת". התפישה הרגילה מטשטשת את כוונת המקרא ויוצרת תמונה חיוורת בלשון פרוזאית רהוטה. גם הפסוק "היה דבר ה' אל אברם בַּמְחֵזָה" (בראשית ט"ו, א) נשמע דרמתי יותר ברמזו ל'אותו מחזה', שחוויה בלתי רגילה כלולה בו – אחד מרבים, אך מיוחד במשמעותו. אין לוותר על דיוקי סגנון כאלה.

בשליחת נח "את-העֶרֶב" ו"את-היוֹנָה" (בראשית ח', ז-ח), מסתבר ביותר לראותם כעורב וכיונה מסוימים, שבחרם נח מתוך השניים והשבעה (שהביא לתפקידם), על-פי הנראה לו באותה שעה.

כן נראים "הארי", "הדוב", "העֶדֶר" ו"הצֶאֱן", שדוד סיפר עליהם לשאול (שמואל-א י"ז לד-לו). אלה מרמזים בציוריות רבה לאותן תמונות אשר חיות עדיין בזיכרונו מאותם אירועים.

גם "האריה", שהיכה את בן-הנביאים (מלכים-א כ', לו) – ובייחוד השני שבאותו הפסוק – "הנך הולך מאתי והכך האריה, וילך מאצלו וימצאהו האריה ויכהו" – מתפרש יפה כרמז לאריה מסוים, שהופעתו ומעשהו המיוחדים בדבר ה' זיכו אותו ביידוע חלקי מכלל האריות.

הוא הדין לגבי ציור "העיט" בברית בין הבתרים – "וירד העיט על-הפגרים" (בראשית ט"ו, יא).

"הנער" של אברהם אבינו, שהכין את בן-הבקר לאורחים (בראשית י"ח, ז), וכן "הנער" של משה רבנו, שסיפר למשה על אלדד ומידד המתנבאים במחנה (במדבר י"א, כז), ואף "השפחה" המרגלת בפרשת אבשלום (שמואל-ב י"ז, ז), אינם סתם בני אדם אלא נבחרים ויעודים לשליחותם, אם גם לא ידועים הם לנו ידיעה שלמה. בוודאי "הנערה" המושכת אליה "איש ואביו" – "למען חלל את שם-קדשי" (עמוס ב', ז), או "המגיד" לדוד – "היה לב-איש ישראל אחרי אבשלום" (שמואל-ב ט"ו, יג), ו"הפליט", שהודיע לאברהם על נפילת לוט בשבי (בראשית י"ד, יג), נהפכו לשם-דבר אחר שדיברו עליהם ברמזים גלויים כעל תופעות מסוימות, ידועות בלא שם, עד שנעשו לטיפוסים המייצגים את מינם.

בכל ה"א כגון זה אנו נוטים על נקלה, בדרכנו הרגילה, להסתפק בכללי הדקדוק היבשים, הקובעים, כי תופיע ה"א הידיעה בשמות מופשטים, או בשמות סוגים וחמרים (בייחוד כשהם מציינים הכללה, או להפך - ייחוד), ובשמות טיפוסים המייצגים את מינם. אולם הכללים אינם אלא הפשטה שניונית של דרכי הבעה טבעיות, והם עצמם טעונים אפוא הסברה, מתוך הדרכים והשיקולים שבתודעת הלשון. הרי זו גם כוונת הדברים האמורים כאן: הכללים האלה, ליידוע מינים וסוגים וטיפוסים מייצגים, עשויים לנבוע מתוך ה"א הרמיזה המקורית.

אף מטבעות לשון קבועות במקרא, כגון 'ויהי היום', 'הבקר אור', ואף 'אחר הדברים האלה', אינם נראים מכוונים לתופעה ידועה ממש, אלא לתופעה מסוימת בלבד, והם מובנים לי יותר כתוצאה של הכללת תמונה, ציורית בתחילה. ה"א רומזת הפכה לה"א הידיעה מתוך ההכללה.

מדע בתורה

יואל בן-נון

מזבחות שנמצאו בחפירות

מדוגמאות בולטות אלה (ויש עוד) אנו יכולים להבין עד כמה עמוקים היו חילוקי הדעות הדתיים בישראל וביהודה על חוקי מזבח בתקופת השופטים והמלוכה - המזבח והאתר בהר עיבל (מתקופת ההתנחלות הישראלית) תואמים לחוקי התורה.

הבמה והאתר בתל דן (מימי ממלכת ישראל) בנויים בניגוד בולט ובוטה לחוקי התורה.

בתל שבע ובתל ערד נמצאו מזבחות ומקדש-במה שנגזזו בזהירות קפדנית, כדי לבטלם כליל מבלי לנתוץ ומבלי לפגום. המזבח בתל ערד היה מזבח אדמה, והוא נגזז עם מקדש הבמה רק בימי יאשיהו, כנראה עם ביטול כל הבמות מחוץ לירושלים.

המזבח בתל שבע, שפורק בזהירות כנראה בימי חזקיהו, היה מסותת ומעוצב במיוחד, בניגוד חריף לאיסור על הנפת ברזל, והוא היה מנוגד לחוקי התורה גם בצורתו, וגם במקומו. ניתן לשער כי חלק מהמחלוקת נסב על שאלת היופי והעיצוב החיצוני, אל מול הדבקות בטבעיות הבראשיתית של אבנים ואדמה. היו רבים שסברו כי חוקי מזבח בתורה התאימו לימי מדבר והתנחלות, אבל בעת שכל בעל יכולת בונה לו בית מפואר מאבני גזית, קשה לקבל מזבח לה' מאבנים טבעיות-פראיות או מאדמה, ומעלה בכבש. הם שאפו ליפות ולעצב את המזבחות ואת מקומות הפולחן, בדומה לאורח החיים שהשתנה - בתי גזית וארמונות. לעומתם, הדבקים בחוקי התורה ובטבעיות הבראשיתית, טענו גם טענות מוסריות נגד העיצוב היפה וה'המודרני', וזהו ההסבר להנמקת האיסורים האלה בפרשתנו - "כי חרבך הנפת עליה ותחללה" / "אשר לא תגלה ערותך עליו".

קל למצוא במקרא הוכחות לוויכוח המתואר כאן - דוד המלך, שאף לבנות בית לה', כי אי אפשר לקבל מצב בו - "אנכי יושב בבית ארזים, וארון האלהים ישב בתוך היריעה" (שמואל-ב ז' ב). נתן הנביא אף אישר לו את כוונתו הטובה הזאת, ורק הנבואה המפורשת עצרה בעדו.

בחפירות ארכיאולוגיות בארץ ישראל, באתרים מתקופת השופטים ומתקופת המלוכה (=ברזל 1, ברזל 2), נחשפו מקומות פולחן רבים, ובתוכם מזבחות לא מעטים.

בין המזבחות שנחשפו אפשר למצוא (במקדש-במה קטן, במצודה הישראלית בתל ערד¹) מזבח לבנים שנעשו מאדמה אדומה, והוא נראה ממש כמו מזבח אדמה, ולא עוד אלא שמידותיו כמידות מזבח העולה במשכן (5*5 אמות רבוע, ו-3 אמות קומתו). המזבח הזה נמצא גזוז בתוך רצפה חדשה מימי המלך יאשיהו, שביטל והרס את הבמות בכל הארץ (מלכים-ב כ"ג ה-ט), בעוד הדביר ובו שני מזבחות קטורת מסותתים ושתי אבני מצבה, נמצא גזוז מתחת לחומת סוגרים חדשה;

במדרון הר עיבל² (מול הר כביר) נחשף מזבח אבנים גדולות, שלא הונף עליהם ברזל, כמסגרת שבתוכה מילוי (וכך מתואר מזבח במקורות חז"ל). אל ראש המזבח עלו בכבש, וכבש משני הוביל אל יסוד המזבח, שהקיף את המזבח משלושה צדדים. האתר כולו כוסה במתכוון בשכבת אבנים כעין גניזה, בזמן שננטש, כנראה עם המעבר לשילה;

בתל דן³ נחשפה במה ישראלית גדולה מאד, כולה מאבני גזית מסותתות, ועולים אליה במעלות (= מדרגות, בעברית שלנו), בניגוד בוטה לשני האיסורים החותמים את פרשת יתרו - "ואם מזבח אבנים תעשה לי, לא תבנה אֶתְהָן גְזִית, כי חרבך הַנִּפְתָּ עליה ותחללה. ולא תעלה במעלת על מזבחי, אשר לא תגלה עֲרֹתְךָ עליו" (שמות כ' כא-כב);

מזבח אחר מסותת להפליא, שהקרנות שלו עוצבו במיוחד כקרני שור, נמצא מפורק, בתוך מבנה מחסנים גדול מול שער המצודה היהודאית בתל שבע⁴, מצפון לבאר שבע. מפרקי המזבח הקפידו מאד שלא תישברנה הקרנות, בזמן שגזזו את אבני המזבח המפורק בתוך קירות בית המחסנים, וטייחו מבחוץ. תל שבע חרב במסע סנחריב מלך אשור בימי חזקיהו (בשנת 701 לפנה"ס, לפי התיארוך המקובל), ולכן סביר שהמזבח פורק בימי המלך חזקיהו, כחלק ממאמץ טיהור וביטול הבמות (מלכים-ב י"ח כב);

1. ראה יוחנן אהרוני, כתובות ערד (ירושלים תשל"ז) עמ' 5, ועמ' 9-148; אנציקלופדיה מקראית (ירושלים תשל"ב), כרך ו' עמ' 379-380.
 2. ראה אדם זרטל, קדמוניות 89-90 (תש"ן) עמ' 42-50, ובספרו עם נולד (תל-אביב 2000) פרקים ד'-ו', פרק י"א ופרק כ"א; וראה מאמרי: יואל בן-נון, 'המבנה בהר עיבל וזיהויו כמזבח', בתוך (ו"ח ארליך עורך): לפני אפרים בנימין ומנשה, עפרה תשמ"ה, עמ' 137-163, ובאתר YBN.CO.IL.
 3. ראה האנציקלופדיה החדשה לחפירות (ירושלים 1992) עמ' 439-441.
 4. הארכיאולוגים קוראים למקום 'תל באר שבע' אף כי הבדואים במקום קוראים לו תל א-סבע, ומבחינים בינו לבין ביר א-סבע (בתחום העיר באר שבע, בחלקה הישן). במקרא יש "שבע ובאר שבע" (יהושע י"ט ב), כמו שמרו הבדואים במסורת השמות שלהם. תל שבע נחרב במסע סנחריב ולא נושע עוד, ואילו באר שבע היתה קיימת בימי יאשיהו (מלכים-ב כ"ג ח). למימצא בתל שבע, ראה ספר באר שבע (ירושלים 1979), עמ' 27-52.

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

עד כדי אבדן הארמונות עם בתי השן יחד עם גדיעת המזבחות וקרנותיהן (עמוס ג' יב-טו), והתיאור הבוטה - "הוי השאננים בציון, והבטחים בהר שמרון ... השכבים על מטות שן, וסךחים על ערשותם ... הפרטים על פי הנבל, כדויד חשבו להם כלי שיר. השתים במזרקי יין וראשית שמנים ימשחו, ולא נחלו על שבר יוסף. לכן עתה יגלו בראש גלים ..." (עמוס ו' א-ח). בתוך המחלוקות העזות אנו שומעים קולות נבואיים חריפים כאלה, וקוראים על מלכים כאשיהו, שהרס וטימא במות אסורות בכל הארץ (מלכים ב' כ"ג), אבל החפירות מראות לנו, שהיו באותו הזמן גם כאלה, שפירקו מזבחות וגנזו בתוך בנייה חדשה, בלי להרוס ובלי לנתוץ מזבחות ומקדשים האסורים לפי חוקי התורה, אבל יהודים עבדו בהם לה'.

עוד קודם לכן (שמואל ב' ו'), העלה המלך דוד את ארון הברית על עגלה חדשה, להעלותו אל עיר דוד, ורק אחרי מות עֶזָה שאחזו בארון "כי שִׁמְטוּ הַבָּקָר", ואחרי שלושה חודשים של תהייה, חזר דוד לחוקי התורה העתיקים של נשיאת הארון (וכלי הקודש) בכתף בלבד (במדבר ד' ה-ו, טו, יח-כ; במדבר ז' ט). המלך שלמה לא ויתר על היופי ועל העיצוב בבית ה', אבל סיתות האבנים (לא אבני מזבח) נעשה מחוץ למתחם המקודש, לפני שהובאו אליו האבנים המעוצבות, כדי לשמור על הרחבת האיסור של הנפת ברזל גם לאבני הבית - "והבית בְּהִבְנָתוֹ אֲבָן שְׁלֵמָה מִסָּע נִבְנָה, וּמִקְבֹּבוֹת וְהַגְרָוֶן כָּל כְּלֵי בְרִזָּל לֹא נִשְׁמַע בְּבֵית בְּהִבְנָתוֹ" (מלכים א' ז'). מכאן נבין היטב גם את מלוא החריפות של הביקורת הנבואית על הדגשת היופי והעיצוב על חשבון המוסר הטבעי,



מזבח עולה במצודת תל ערד. מאחור נראים קירות המצודה. מידותיו כמידות המזבח במשכן חמש על חמש אמות, וגובהו שלוש אמות. ללא סיתות. נמצא גנוז בתוך רצפה מימי חזקיהו.

Hanay [Attribution], from Wikimedia Commons



מזבחות קטורת ואבני מצבה בדביר בתל ערד. הדביר כולו נמצא גנוז מתחת לחומת סוגרים מימי יאשיהו.

By Acer11 (Own work) [GFDL (<http://www.gnu.org/copyleft/fdl.html>) or CC-BY-SA-3.0-2.5-2.0-1.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>)], via Wikimedia Commons

התמונות פורסמו בוויקימדיה; תודה ליוצרים שאישרו לפרסם את התמונות עם הכיתובים המופיעים כאן מתחת לתמונות.

סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה

יתרו



מזבח קרנות מסותת מתל שבע.

המזבח נמצא מפורק, כשחלק מאבניו משולבות וגנוזות בזהירות בקירות בית מחסנים מלכותי מימי חזקיהו. מתוך אתר פיקיוויקי - תודה לד"ר אבישי טייכר.

מעמד הר סיני



עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

במה ישראלית מתל דן מתקופת המלוכה - בחלק העליון של התמונה, ליד העץ (בחלק התחתון (ליד הסולם), במה הלניסטית, לא ישראלית). הבמה הישראלית - בנויה אבני גזית מסותתות, ועולים אליה במעלות (=מדרגות) במקום בכבש - בניגוד מפורש לשני הציוויים שבתורה, בסוף פרשת יתרו - "... לא תבנה אתהן גזית, כי חרבך הנפת עליה ותחללה - ולא תעלה במעלת על מזבחי, אשר לא תגלה ערותך עליו".

התמונה התפרסמה ב'עולם התנ"ך' לספר מלכים; תודה לד"ר יהודה עֲתִי ולהוצאת 'דברי הימים', על האישור לפרסום התמונה.

סדר ומבנה בתורה

מבט חוזר במבנה הפרשיות של בחירת 'גוי קדוש', עד חוקי 'גוי קדוש', הפותח וחותר במילים "אתם ראיתם ...".

"אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ...
ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש,
אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל"
(שמות י"ט, א-ח)

מעמד הר סיני -
"קלת וברקים וענן כבד על ההר
וקל שפר חזק מאד"
החרדה והקול
(שמות י"ט, ט-כה)

עשרת הדברים

"וכל העם ראים את הקולות ...
ואת קול השפר ..."
החרדה והדיבור למשה
המשך מעמד הר סיני
(שמות כ', יד-יז)

"ויאמר ה' אל משה:
כה תאמר אל בני ישראל -
אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם"
פירוט חוקי "ממלכת כהנים וגוי קדוש"
(שמות כ', יח-כג)

בינה בתורה

”אתם ראיתם ...” - גוי קדוש וחוקיו

הביטוי ”אתם ראיתם ...” הוא ייחודי, והוא מופיע בכל התורה 3 פעמים בלבד¹ - 2 מהן בפרשת יתרו. התקבולת הזאת מלמדת על הקשר ההדוק בין דבר ה' הראשון מהר סיני, לבין פירוט החוקים בסוף פרשת יתרו -

”אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים, וְאֶשָׂא אתכם על כנפי נשרים, וְאָבֵא אתכם אלי.

ועתה - אם שָׁמוּעַ תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי -

והייתם (=אז תהיו) לי סִגְלָה מכל העמים, כי לי כל הארץ; [כלומר]

ואתם (=אז אתם) תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש ...”

”אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם -

לא תעשון אֶתִי, אלהי כסף ואלהי זהב,

לא תעשו לכם.

מזבח אדמה תעשה לי, וזבחת עליו את עלתיך ואת שלמיך, את צאנך ואת בקרך -

בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וּבִרְכַתִּיךָ.

ואם מזבח אבנים תעשה לי, לא תבנה אתהן גִזִית,

כי חרבך הנפת עליה ותחלליה.

ולא תעלה במעלות על מזבחי,

אשר לא תִגָּלָה עֲרוֹתְךָ עליו.

המעבר מלשון ”עשיתי” אל לשון ”דברתי” משקף בדיוק את השינוי הגדול מהנהגת הנס אל הנהגת הדיבור² ואף מוכיח אותו. פירוט החוקים הקשורים לעבודה במזבח, במקום שבו יגלה = יזכיר ה' את שמו, כלומר יגלה את כבודו³. כל זה מכוון לדיבורים הראשונים בעשרת הדיברות, ובכלל זה האיסור לשאת את ”שם ה' אלהיך, לשוא” - מתבקש מן הדיבור הזה, שיש אופן שבו יתגלה שם ה' כראוי,⁴ ויתקדש בעבודה של גוי קדוש.

חוקי גוי קדוש פותחים בהרחבת האיסור של עשיית אלהים אחרים גם להרחקה כללית של כל סוגי השיתוף, והרחקת כל צורה של פסילי כסף וזהב במסגרת עבודת ה'⁵, וזו משמעות הביטוי ”אֶתִי” לעומת ”על פְּנֵי” בעשרת הדיברות.

1 עוד פעם אחת בדברים כ”ט א, והיא מקבילה לביטוי הראשון שמסכם את מעשה ה' לפרעה ולמצרים.

2 כפי שהוסבר לעיל, בפרק ”מהנהגת הנס להנהגת הדיבור”.

3 במראה נבואה, או בישועת ה' לישראל, כפי שהיו מקריבים לה' בתקופת השופטים; וראה לעיל.

4 וכך כל חוקי ”המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו” בספר דברים, הם הרחבה ופירוט של הדיבור - ”לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא. מכאן פתח נרחב להבנת הקשר בין שבועה לבין מקדש - ”משביעים ... במי ששיכן את שמו בבית הזה” (משנה יומא פרק א)

5 ראה רש”י ורשב”ם וראב”ע לפסוק זה, שהתורה באה לאסור ’מטווחים’ בעבודת ה', ואפילו כרובים מותרים רק על גבי הארון ובמקדש, ואסורים בבתי

אחר כך מופיעים חוקי מזבח, שעיקרם השמירה על הפשטות הטבעית של הבריאה בעבודת ה' כבורא - "מזבח אדמה ...", "ואם מזבח אבנים תעשה לי ...". - לא סיתות ברזל שיכול להרוג נפש, והוא חילול אבני המזבח השלמות המוקדשות לשם ה', ועלייה בכבש משופע ולא "במעלות" (=מדרגות), שבהן יכולה להיחשף עֲרֹנַת העוֹלָה. חוקים אלה מצביעים על החומרה שבה רואה התורה אפילו שמץ קל של סכנת שפיכות דמים וגילוי עריות בעבודת ה', ובכך נוצר קשר ברור בין הדיבורים הראשונים שבלוח הראשון, לבין הדיבורים הראשונים בלוח השני - "לא תרצח / לא תנאף".

לפיכך ברור, שיש לקרוא את תחילת החוקים בסוף פרשת יתרו, כהמשך וכפירוט העיקרון של "ממלכת כהנים וגוי קדוש" - בעשרת הדיברות מודגשות ההרחקה והחומרה של עבודת אלהים אחרים בכל אופניה, והאיסור החמור על נשיאת שם ה' לשוא. ואולם, ביטוי חיובי של הקדושה נזכר רק בשבת. אין בעשרת הדברים הנחיות וחוקים לעבודת ה' שיתאימו ל"ממלכת כהנים וגוי קדוש" - לכן מוכרח לבוא הפירוט של חוקי גוי קדוש, ובהדגשה, תחת הביטוי "אתם ראיתם", להשלמת הבחירה בישראל כעם "סְגֻלָּה", "ממלכת כהנים וגוי קדוש". המבנה העולה מהקבלה זאת, הוא המבנה הבא (הכולל את בחירת ישראל, את מעמד הר סיני, ואת עשרת הדיברות -

"אתם ראיתם ..."

בחירת ישראל כ"ממלכת כהנים וגוי קדוש"

(שמות י"ט א-ח)

מעמד הר סיני

(י"ט ט-כה)

עשרת הדברים

"וכל העם ראים את הקולת ..."

המשך מעמד הר סיני

(כ' יד-יז)

"אתם ראיתם ..."

פירוט חוקי "ממלכת כהנים וגוי קדוש"

(שמות כ' יח-כג)

המבנה הסגור, החוזר לראש, הוא אחד המבנים השכיחים ביותר בתורה.⁶

שתי הפסקאות שבסוף פרשת יתרו מצביעות בבירור גם על שתי הקדמות לעשרת הדברים, בתוך פרק י"ט (אף שאין שם הפסק פרשיה במסורה שקיבלנו) - ההקדמה הראשונה עיקרה בחירת ישראל כעם "סְגֻלָּה", "ממלכת כהנים וגוי קדוש", ואין בה קולות וברקים ולא קול שופר והגבלת ההר וחרדת אלוהים - אלה מופיעים בדיבור השני מן ההר - "הנה אנכי בא אליך בעב הענן, בעבור ישמע העם בדברי עמך, וגם כך יאמינו לעולם" (י"ט ט) - והפסקה שאחרי הדיברות ממשיכה את התיאור ואת החרדה. אבל הפסקה האחרונה בפרשת יתרו, שוב אין בה שום תיאור ושום חרדה, אלא חוקי גוי קדוש בלבד - לפיכך ברורה הזיקה שלה אל הדיבור הראשון מהר סיני, והקבלת הביטוי המיוחד "אתם ראיתם" מוכיחה.

הכנסת לפי פשוטו של מקרא, עוד לא נצטוו כלל על המשכן, והאיסור על כל צורה של כסף וזהב כאן, הוא גורף; ראה דברי רש"י (שמות ל"א, יח, בניגוד לרמב"ן), שמעשה העגל קדם לציווי המשכן ימים רבים.

6 כפי שהודגם לעיל במבנה הדיברות, ובמבנה פרשת יתרו בכללה.

יתרו

אלא שכאן מתעורר קושי גדול - איך ייתכן שחוקי גוי קדוש יפרטו רק את הדיבורים הראשונים בעשרת הדיברות (בשני הלוחות!), והיכן הפירוט המתבקש של חוקי השבת, כיבוד אב ואם, וההרחקות מן הגניבה והשקר וחמדת הממון (ודווקא בחוקים, שכן המשפטים הם יחידה בפני עצמה⁷)?

התשובה תתגלה לנו בנקל מתוך קריאה בהמשך פרשת משפטים, וכך נגלה את המשך חוקי גוי קדוש, מ- "זבח לאלהים יחרם, בלתי לה' לבדו", עד "ואנשי קדש תהיון לי ..." (שמות כ"ב יט-ל); ואחרי סיום המשפטים, מ- "ושש שנים תזרע את ארצך ..." , חוקי השביעית (=שמיטה), השבת ושלושת הרגלים, עד לביכורים ו"לא תבשל גדי בחלב אמו" (שמות כ"ג י-יט).

הסבר מפורט יותר יבוא בע"ה בפרשת משפטים, עם הבנת המבנה המשולב של המשפטים והחוקים.

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

7 בניגוד להסברו של הרב מרדכי ברויאר אשר הציע את העיקרון של שחרור עבד עברי בשנה השביעית כתולדה של שבת. השנה השביעית של עבד עברי איננה קבועה, והיא תלויה בשנת מכירתו, ולשון התורה מחבר את משפטי העבד עם הדיבור הראשון - "אשר הוצאתיך מארץ מצרים, מבית עבדים", וכמובן, המשפטים הם יחידה בפני עצמה, ואינם המשך ישיר לחוקי גוי קדוש, שבסוף פרשת יתרו.

